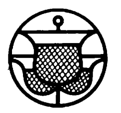
ОЧЕРКИ ИСТОРИИ АРАБСКОЙ КУЛЬТУРЫ V–XV вв.

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ АРАБСКОЙ КУЛЬТУРЫ





АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования



Издательство «Наука»

ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ АРАБСКОЙ КУЛЬТУРЫ V–XV вв.

Главная редакция восточной литературы
Москва 1982

9(M)I
O-95

Ответственный редактор

О. Г. Большаков

Очерки истории арабской культуры (V—XV вв.).
О-95 М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982.

440 с. («Культура народов Востока»).

Книга представляет собой серию очерков, посвященных разным сторонам истории арабской культуры в средние века и написанных группой арабистов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. В них рассказывается о строе арабского языка, о рукописных арабских книгах и библиотеках в средние века. Значительное место уделено жизни средневекового арабского города и идеологии горожан.

О $\frac{\textbf{4402000000-141}}{\textbf{013(02)-82}}$ 228-82 **9(М)1**

ВВЕДЕНИЕ

Тринадцать с половиной веков назад арабы, объединенные исламом, новой религией, возвещенной Мухаммадом, вышли из пределов Аравийского полуострова на широкую историческую арену. При преемниках Мухаммада, халифах, они создали огромное государство, протянувшееся от Пиренеев до Инда, в котором впервые со времен Александра Македонского объединились Запад и Восток, эллинистическое Средиземноморье и индо-иранский мир.

Поначалу каждая страна внутри Халифата продолжала жить прежней жизнью: продолжало действовать старое право, и прежние чиновники на тех же языках вели переписку и налоговые списки — кадастры, собирая по старым обычаям налоги для новых властителей. Монетные дворы продолжали чеканить монету с изображениями византийских императоров и сасанидских царей, добавляя лишь имя халифа или наместника и какую-нибудь религиозную формулу вроде «во имя Аллаха». Но уже в конце VII — начале VIII в. появился совершенно новый тип монеты, стала складываться новая административная и налоговая система, арабский язык вытеснил все прочие из делопроизводства центральных и местных учреждений и начал проникать в быт завоеванных народов. Правда, пока арабы оставались привилегированным народом, арабизация шла медленно, так как ни арабская речь, ни принятие ислама не делали другие народы равными им.

Когда же с воцарением Аббасидов[1] все мусульмане (в меру их социального положения) уравнялись в правах, во всем Халифате начались интенсивная исламизация и распространение арабского языка, на котором был возвещен Коран и передавалось религиозно-правовое предание (сунна). В западной части Халифата, начиная с Месопотамии, он постепенно становился родным для все большего числа местных жителей, которые, приняв ислам, через два-три поколения переставали отделять себя от арабов (тем более что в ту пору религиозная принадлежность зачастую значила больше, чем национальная). Таким образом, к моменту распадения

[1] Вторая династия халифов (750—1258).

Аббасидского Халифата во второй половине IX в. его западная часть была бесповоротно (хотя еще и не окончательно) арабизирована. Небольшие группы завоевателей не растворились в преобладающей массе завоеванных, а дали начало новой народности, которая в равной мере была потомком и наследником как аравийских арабов, так и народов арабизированных стран.

Но арабский язык создал и другое единство: оставаясь в течение всего IX века единственным литературным языком всех исламизированных народов, он способствовал их сближению и возникновению того комплекса родственных культур, который обычно называют «мусульманской культурой». Конечно, его создало не только взаимопонимание, обеспеченное общим литературным языком и религией, или безопасность передвижения внутри Халифата. Для этого имелась благоприятная почва, подготовленная эллинизмом. Новое культурное единство в какой-то мере продолжило в совершенно новых условиях традиции эллинизма, и арабский язык в значительной степени сыграл ту же роль, что некогда греческий.

Это единство не распалось с расколом Халифата на множество враждовавших государств и появлением нового литературного языка (дари-фарси) в Иране и Средней Азии. Арабский продолжал безраздельно господствовать в сфере науки, светской и религиозной, все так же обеспечивая взаимопонимание всех образованных людей и накопление общего культурного фонда.

Особенно большое значение имели научные достижения этой культуры. Благодаря переводам на арабский язык ученые Халифата получили возможность соединить в своих трудах научное наследие эллинизма и достижения индийской науки, прежде недоступные в Средиземноморье. На этой базе совместными усилиями ученых разных народов в IX—X вв. были разработаны новые разделы математики (алгебра и тригонометрия), значительно развиты астрономия, химия, медицина и философия (не говоря уже о гуманитарных науках, имевших более узкое национальное значение). До второй половины XI в. наука на арабском языке шла в авангарде мировой культуры, но затем ее развитие резко замедлилось. По времени это совпало с началом экономического подъема Европы и крестовыми походами.

Но именно в тот момент, когда Европа потеснила арабский мир в Средиземноморье, изгнав арабов из Сицилии и значительной части Испании и захватив гегемонию в морской торговле, арабская наука завоевала из Испании Западную Европу, которая к этому времени созрела для ее восприятия.
 Между глухим средневековьем и Возрождением пролегла

«великая эпоха переводов» (см. [54, 84—86]), когда европейская наука черпала знания из сочинений мусульманских ученых IX—XI вв. на арабском языке, ставших трамплином для прыжка Европы в новое время.

По мере того как развивалась Европа, падало мировое значение арабских стран. Получив начальный толчок, европейская наука перестала интересоваться тем, что происходило в научной жизни Востока. Когда же в начале XVI в. весь арабский мир был поглощен Османской империей, центром культурной жизни западной половины мусульманского мира сделался Стамбул и турецкий язык мало-помалу начал теснить арабский в официальной сфере, могло показаться, что самостоятельное значение арабской культуры стало достоянием истории.

Триста лет турецкого владычества и различия исторических судеб удаленных друг от друга арабских стран, попадавших в сферы влияния различных европейских держав, должны были привести к созданию нескольких родственных по языку и происхождению арабских народов, подобно тому как сложились германские, тюркские и славянские народы. Процесс этот был тем более естественным, что расхождение разговорных диалектов разных стран зашло довольно далеко, а единый литературный язык к XIX в., когда стало возрождаться национальное самосознание арабов, остался на уровне средневековья и мало отвечал потребностям нового времени, к тому же он был мало понятен неграмотному большинству арабов. Поэтому в начале нашего века не раз предпринимались естественные попытки превратить диалекты в письменные языки.

Однако историческое прошлое оказалось мощной силой современности. Стремление арабов сохранить взаимопонимание, сознание единства, подкрепленное общностью целей в борьбе за национальную независимость, гордость своим прошлым, от которого они оторвались бы, отказавшись от классического литературного языка, совершили, казалось бы, невозможное: средневековый язык, обогащенный новой лексикой, оказался в состоянии обеспечить потребности новой эпохи и в нем нашлось достаточно гибкости и живости, чтобы для многих современных понятий обойтись без заимствований. Он не только выжил, но и стал возвращать себе позиции там, где в долгие годы колониального владычества был вытеснен языком колонизаторов.

Это не значит, конечно, что проблема соотношения разговорных диалектов и несколько искусственного арабского литературного языка полностью разрешена. Она решится в зависимости от степени реального единства арабского мира в

будущем и удельного веса культурного наследия, зафиксированного этим языком, в современной культуре арабского народа.

Арабский мир меняется на наших глазах: он не тот, что был четверть века и даже пять лет назад. Неизмеримо выросло его значение в мировой экономике и международной политике; после национализации нефтедобычи многие арабские страны из данников империалистических держав начали превращаться в кредиторов; в них развиваются современная наука и индустрия, литература и искусство, все меньше становится удельный вес средневекового наследия. Но пока еще в наши дни культурное наследие, восходящее к далекой поре Халифата, составляет живую, действенную составную часть культуры арабских стран, и понять ее особенности очень трудно, не зная ее прошлого. Это в значительной мере справедливо и в отношении культуры других мусульманских народов, восходящих к этой же общности.

Как мы видим, существует несколько важных причин интересоваться историей арабской культуры в далекое от нас время.

Блестящая эпоха Халифата всегда привлекала внимание востоковедов — сначала контрастом пышного быта халифских столиц и примитивной жизни средневековой Европы того же времени, а затем влиянием, которое оказала на нее арабская наука IX—XI вв. Разрозненные исследования истории, религии и литературы Халифата были сведены воедино немногим более ста лет назад А. Кремером в «Истории культуры Востока при халифах» [168], впервые употребившим новый в то время термин «история культуры» к восточному средневековью. Под «историей культуры» разумелось описание различных сторон жизни общества (в том числе литературной и религиозной) в отличие от описания событий, чем занималась просто «история». Венцом этого жанра исследований описательного характера явилась широко известная у нас теперь благодаря русскому переводу книга А. Меца «Мусульманский Ренессанс» [42].

За указанное столетие появилось множество книг, посвященных разным сторонам арабской культуры средневековья — мусульманской идеологии и арабской архитектуре, философии и поэзии, градостроительству и астрономии, живописи и праву,— обобщающих трудов и скрупулезных монографий по частным вопросам, но во всех исследованиях историко-культурного характера арабская культура расплывается в широком понятии мусульманской культуры [51; 131; 133; 151; 155; 159; 161; 175].

 Тем более не различали этого арабские ученые, которые

с начала нашего века перед лицом интенсивного наступления европейской науки, техники и образа жизни стали мучительно задумываться над судьбами своей культуры и ее ценности в совершенно новых условиях. В расцвете науки IX—XI вв. они искали подтверждения творческих способностей своего народа и противопоставляли бездушности технологической цивилизации современной им Европы более высокую, по их мнению, духовность, демократичность и человечность ислама [71; 75; 68; 90; 91; см. также: 53; 148; 149].

На том этапе для арабских ученых важно было отстоять достоинство всего угнетенного Востока и найти моральное обоснование права на духовную и политическую независимость. При этом весь мусульманский мир противопоставлялся всему Западу и всячески подчеркивалось единство мусульманской культуры. Проблемы выделения из нее арабской культуры не возникало: коль скоро арабы внесли в нее главное — ислам, то все, что было связано с исламом и арабским языком, безоговорочно относилось к арабской культуре. Ни культурное наследие арабизированных народов, ни влияние его на формирование идеологии ислама не учитывались.

С развитием национально-освободительного движения и проникновением в его идеологию современных, в том числе социалистических и коммунистических, идей передовым умам в арабских странах стало ясно, что важно не приспособление ислама к новой технике и научным знаниям, а достижение экономической независимости, решение социальных проблем, борьба с неграмотностью и нищетой. Меняется и понимание истории арабской культуры: с завоеванием политической независимости усиливается патриотизм отдельных арабских стран и появляется тенденция безоговорочно считать древние цивилизации на территории нынешних арабских стран арабскими, поскольку их создали предки ныне живущих здесь народов.

Сложность определения границ понятия «арабская культура» заключается не только в том, что вокруг самого понятия «культура» ведутся споры и предлагаются сотни формулировок [35; 38; 104; 170], но и в особенностях формирования средневековой арабской культуры.

Во-первых, в период формирования средневековой арабской народности длительное время существовало ощутимое различие между чистыми арабами, которые в значительной части продолжали кочевать в степях или, осев в городах и оазисах, продолжали ощущать племенное родство, и арабизированным местным населением, внесшим значительный вклад в создание новой культуры. Для первых, при всем вос-

приятии нового, своим оставалось в первую очередь аравийское наследие, внесенное в общий котел формирующейся средневековой арабской культуры: поэзия, племенные предания и как новшество — ислам, а те научные достижения, которые мы прежде всего вспоминаем, говоря об арабской культуре, ощущались чужими, «науками древних». Для вторых же, при всем принятии ислама, арабского языка и внешних примет арабизации, ближе всего были местные бытовые, этические и правовые традиции, которые постепенно преобразовывали ислам. В самый блестящий период развития культуры Халифата субъективный признак различения «наше» и «не наше» для формировавшейся арабской народности еще не приобрел четких очертаний.

Во-вторых, если даже мы согласимся считать арабской всю мусульманскую культуру арабизированных к XI в. стран, то останется еще проблема разграничения ее с одновременной иранской и среднеазиатской. Важнейший критерий — язык в данном случае не может помочь, так как арабский долгое время был языком науки и религии для всех народов, принявших ислам. Нечто подобное наблюдалось и в средневековой Западной Европе, но там латынь была этнически нейтральна, она принадлежала всем и — никому, а арабский был языком живого народа, который естественно воспринимал все, что писалось на этом языке, как свое. Поэтому труды средневековых иранских и среднеазиатских ученых, написанные по-арабски, являясь бесспорным достоянием соответствующих национальных культур, одновременно принадлежат и арабской культуре.

Особенно трудно провести такое разграничение в естественных науках, исследующих объективные явления, не зависящие от языковой среды и этнического самосознания. В области гуманитарных наук оно обычно проводится проще, но в случае с арабской культурой мы оказываемся в более трудном, чем обычно, положении. Наиболее характерная ее сторона — ислам — рождена в арабской среде, но разрабатывалась учеными разных народов. Для правоверных мусульман ислам IX—XI вв. — то же чисто арабское вероучение, которое было возвещено в 610—632 гг. в Мекке и Медине, поэтому вопрос о его национальной характеристике не возникает. На самом же деле к указанному периоду совместными усилиями правоведов и богословов разных народов была создана религиозно-правовая доктрина, заметно отличавшаяся от первоначального ислама, но вклад в нее средневековой арабской народности, отличия арабского ислама, например от иранского, остаются малоизученными.

 Самым специфическим проявлением средневековой араб-

ской культуры оказывается художественная литература, особенно поэзия, которая даже для самых образованных неарабов всегда оставалась чужой, хотя они выучивались мастерски подражать ей. К сожалению, арабская литература также изучена плохо. Неспециалиста может обмануть существование нескольких солидных трудов, в название которых входит слово «литература», но на самом деле под ней разумеется вся письменная продукция на арабском языке, и знаменитая «История арабской литературы» К. Брокельмана всего лишь подробнейший биобиблиографический справочник [108; ср. 145]. Есть еще некоторое количество популярных работ, посвященных литературе в более узком смысле слова, но они дают самое общее представление, склоняясь к перечню авторов с небольшим количеством образцов переводов [18; 31; 32; 55; 190].

До сих пор мы не знаем различия вкусов представителей разных классов в арабской поэзии и отражения в ней их взглядов[2] (сатиры, имеющие очень личный характер, не в счет, ибо они часто оказываются оборотной стороной плохо оплаченных панегириков); совершенно не изучена общая направленность ее и отличие, например, от персидской. Мы не можем ответить, почему арабская поэзия не разработала жанра поэмы, столь характерного для персидской поэзии, превратившей арабскую историю любви Маджнуна к Лейле в прекрасную поэму, тогда как арабы довольствовались традиционной формой сборника поэтических отрывков с пояснительным прозаическим текстом. Точно так же как неясно, почему самое известное в Европе произведение средневековой арабской литературы — сборник сказок «Тысяча и одна ночь», родившийся на индо-иранской основе, приобрел классическую форму именно в арабском мире.

Средневековая арабская культура формировалась параллельно с образованием новой арабской народности, но мы очень мало знаем о формировании ее самосознания и отражении его в литературе и историографии. А без этого арабская культура как цельное, взаимосвязанное явление рассыпается на необозримое количество хорошо или плохо изученных частностей[3].

Исследователь арабской культуры стоит перед трудной проблемой: понять ее можно только в комплексе, но сама культура столь обширна по территории и времени распро-

---

[2] Для средневековья вряд ли возможно ставить вопрос о столь резком различии «двух культур», как в эпоху развитого капитализма [3, 24, 120—121, 129].

[3] Только для отдельных областей с четкими историческими и географическими рамками удается успешно решить эту задачу (ср. [126]).

странения, представлена таким океаном письменной продукции, что охватить в одиночку все это не под силу никому, а при специализированных исследованиях утрачивается цельность здания. Помочь в этом могут только усилия больших коллективов, в которых глубина исследований будет сочетаться с отчетливым представлением, частью какой общей конструкции является обрабатываемая деталь.

Предлагаемые вниманию читателей «Очерки» не претендуют на всестороннее освещение истории средневековой арабской культуры, они касаются лишь тех ее аспектов, которые в течение многих лет изучались группой сотрудников сектора Ближнего Востока Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Они, конечно, очень неполно характеризуют арабскую культуру средневековья: в них не затрагиваются история ислама, архитектура и прикладное искусство, философия и точные науки, но авторы и не пытались в сравнительно небольшой по объему книге бегло сказать обо всем. Возможно, в дальнейшем, продолжив эту работу, удастся дать более полный оригинальный исследовательский обзор арабской культуры, а пока мы постарались уделить основное внимание проблеме начала ее сложения: формированию исторического сознания арабов-кочевников от периода племенной раздробленности до момента образования средневековой арабской народности и возникновения письменной истории (второй очерк), арабскому языку как носителю этой культуры и арабской книге (первый и четвертый очерк), арабскому городу как среде, в которой синтезировалась средневековая арабская культура (третий очерк).

Авторы старались не перегружать изложение ссылками и примечаниями, не злоупотреблять специальными терминами, чтобы облегчить понимание рассматриваемых вопросов для неспециалистов[4], но при этом подавляющее большинство очерков являются оригинальными исследованиями, в которых предлагаются новые точки зрения и концепции, не изложенные прежде с такой определенностью в специальной литературе или вообще не рассматривавшиеся. Это позволяет нам надеяться, что наши очерки будут интересны и для арабистов.

О. Большаков

[4] Поскольку в нашей книге рассматривается период средневековья и все имена собственные даются в традиционной востоковедной транскрипции (за исключением имен халифов Омара и Османа), то во избежание разнобоя все средневековые географические названия приводятся в той же транскрипции.

Очерк первый

АРАБСКИЙ ЯЗЫК

> На язык арабов переложены науки из всех стран мира; они украсились и стали приятны сердцам, а красоты языка от них распространились по артериям и венам, хотя каждый народ считает красивым свой язык.
>
> *Ал-Бируни*

Соотношение языка и культуры занимает едва ли не всех лингвистов, философов и историков культуры. Однако нельзя сказать, что достигнуто сколько-нибудь удовлетворительное или общепринятое решение этой проблемы. Напротив, высказывавшиеся по ней суждения зачастую противоречивы, выдвигавшиеся теории носят предварительный и гипотетический характер. Культура и язык допускают множество определений, объем этих понятий с трудом поддается установлению, явления, которые они призваны отразить, отличаются необычайной сложностью.

Согласно одной из точек зрения, принятых в советской науке [59, 21], язык входит в состав культуры в качестве ее компонента. Следовательно, характеристика языка непременно должна присутствовать в описании любой культуры. Но язык есть нечто большее, чем просто одно из слагаемых того комплекса, который принято именовать культурой. Он служит орудием культуры и в своей инструментальной роли касается разных ее отраслей, в то же время не входя в нее целиком, без остатка. Материальные элементы языка, организованные в систему, представляют самостоятельную сущность, которая эволюционирует по собственным законам и способна сохраняться при смене культур или обслуживать несколько культур одновременно. Мы видим это, в частности, на примере арабского языка.

Определение «арабская» применительно к культуре стоит в ряду столь же емких, неуловимо многозначных определений таких национальных культур современности, как французская, русская, японская и т. д., вызывая соответствующие ассоциации. Между тем для отдаленных от нас эпох подобные термины, простые и удобные в обращении, обнаруживают некоторую условность и нуждаются в оговорках. Арабская культура имеет две исторические фазы, хронологиче-

ски разграничиваемые серединой VII в.; они столь разительно отличаются одна от другой, что возникает искушение счесть их за две разные арабские культуры.

Одна существовала на замкнутой территории — Аравийском полуострове — у однородного в этническом и языковом отношениях коллектива с единой исторической судьбой и традициями, с относительно однородной средой обитания. Именно о ней, казалось бы, уместнее всего говорить как о национальной арабской культуре. Вместе с тем арабы до VII в. жили в условиях родо-племенного строя, не были объединены социальной или политической организацией, поэтому высказываются сомнения в том, можно ли именовать их народностью и было ли у них сознание общности, а их культуру предпочитают характеризовать по географическому или иному признаку (аравийская, древнеарабская, доисламская, джахилийская).

Под названием «арабская» более известна великая средневековая культура мирового значения, которая начала складываться в первые десятилетия VII в. и процветала позднее в Юго-Западной Азии, Северной Африке и отдельных областях Южной Европы. В обширной зоне этой культуры Аравия стала лишь малой и не главной частью; в этносоциальном коллективе ее творцов и потребителей арабы составили меньшинство, хотя им принадлежали инициатива и господствующее положение, по крайней мере на раннем этапе; в ее основу легли традиции разных цивилизаций и народов указанных регионов.

Внутреннее единство средневековой арабской культуры несомненно, и общий термин для ее обозначения в науке был необходим. Эпитет «арабская» подчеркивает, что арабский язык был основным средством коммуникации и самовыражения в том обществе, которое эту культуру создало; что главным образом через арабский язык и воплощенную в нем информацию обеспечивалась преемственность между древнеарабской и средневековой арабской культурами; что именно на арабском языке было написано подавляющее большинство средневековых литературных, научных и идеологических памятников указанного региона. Название арабской культуры является производным от языка в большей мере, чем от каких-либо других признаков. Классический арабский язык послужил не просто внешней оболочкой этой культуры, но придал ей некоторые своеобразные черты, сам стал одним из важных ее составляющих, определяя ее исторические границы и символизируя ее единство. По изложенным причинам приходится уделять значительное внимание языковому аспекту арабской культуры.

Но как же следует описывать язык в плане истории культуры? Что при этом важнее: внутренний строй языка, его исторически изменчивые состояния или его внешняя, не собственно лингвистическая история? Все три момента небезразличны для культуры, и прежде всего необходимо представить, как устроен арабский язык в качестве частного случая того удивительного механизма, посредством которого люди достигают взаимопонимания и взаимодействия, выражают чувства и мысли, накапливают и передают коллективный опыт.

Арабский язык являет собой яркую лингвистическую индивидуальность, с какой бы меркой к нему ни подходить и с каких бы позиций его ни рассматривать. Его характерные черты проступают наиболее рельефно в морфологическом строе, но сначала нужно сделать некоторые замечания о звуковом составе.

Всего в арабском языке насчитывается 34 фонемы, т. е. минимальные смыслоразличительные единицы, из них 6 гласных и 28 согласных. Точное описание этих звуков с их вариантами — по работе органов речи, по месту их образования и способу произношения — потребовало бы слишком много места и употребления технических терминов, поэтому ограничимся некоторыми сравнениями с доступными читателю языками. Более половины арабских согласных весьма обычны и звучат приблизительно так же, как, например, русские; таковы *б, д, з, к, л, м, н, р, с, т, ф, ш, х̮*[1]. Арабский *г* произносится как *г* в украинском языке. Звук *дж* совпадает с английским *дж* в имени Джон; также в английском языке находят соответствие арабские межзубные *з̱* и *с̱* (в словах that и thin). Труднее указать параллели арабским эмфатическим *т̣, д̣, с̣, з̣, к̣,* произносимым с особым напряжением органов речи; из них *д̣* (*д̣а̄д̣*) уникален и настолько специфичен, что арабские филологи называли свой язык «языком *д̣а̄д̣а*». Слабые согласные *ў* и *й* (совпадают с английскими *w* и *y*, их часто называют полугласными) выделяются не особым звучанием, а тем, что подвержены частым изменениям в зависимости от фонетического окружения. Редкими согласными звуками являются гортанный взрыв ʼ и гортанное придыхание *х*, близкое к немецкому *h*. Наконец, почти исключительную принадлежность арабского языка составляет пара фарингальных (зевных): ʻ и *х̣*. Конечно, весь набор арабских согласных, как во всяком естественном языке, образует

[1] В настоящем издании арабские звуки и соответствующие им графические знаки условно передаются русскими буквами; при обсуждении языковых вопросов мы вынуждены прибегать к некоторым дополнительным значкам. Лунка под *х̮* вводится для его отличения от *х* и *х̣*.

некую систему, в пределах которой каждый из них получает адекватное истолкование. Но все же можно утверждать, что именно пять эмфатических и пары гортанных, зевных, межзубных и «слабых» наиболее характерны и придают особый колорит звучанию арабской речи в целом.

Совсем по-иному замечательна система арабских гласных; арабский язык обходится лишь тремя (!) качественно разными гласными звуками, из которых каждый может произноситься кратко или долго. Количественное же различие по долготе и краткости фонематично, поэтому гласных оказывается три пары: *а* и *ā*, *и* и *ӣ*, *у* и *ӯ*. В устной речи бедность гласными скрадывается, очевидно, тем, что соседние согласные сильно влияют на их произношение; однако согласное окружение создает только произносительные варианты гласных фонем, которые не играют смыслоразличительной роли.

Соединение согласных с гласными при образовании языковых единиц более высокого уровня подчиняется определенным правилам. Два гласных не могут следовать друг за другом непосредственно; не допускается скопления согласных более двух кряду; слог и соответственно слово начинаются только с согласного; минимальной значащей единицей может быть только отдельный слог, но не фонема, гласная или согласная. Преобладающий тип слога оказывается открытым, состоящим из согласного и гласного (С+Г); в зависимости от гласного он краток или долог. Реже встречается закрытый слог с кратким гласным, а закрытый слог с долгим гласным возможен только перед удвоением согласного и перед паузой. Эти же правила действуют на стыках слов и вообще определяют слоговое членение арабской синтагмы. Примеры кратчайших слов из одного слога: *ва, фа* (союзы), *ли, мин, фӣ* (предлоги); многосложные слова: *ра-сӯ-лун* (посланец), *йа-та-кал-ла-му* (он разговаривает), *ра-джу-лун* (мужчина), *мак-тӯ-бун* (письмо), *фа-ʻа-ла* (он сделал); фраза: *шар-рул-би-лā-ди-ма-кā-нун-лā-ṣа-дӣ-ḳа-би-хи* (худшая страна — та, в которой нет друга).

Более глубокое своеобразие арабского языка на фонологическом уровне заключается в том, что согласные и гласные различаются функционально; они как бы неравноправны, неравноценны. Согласные несут основную смысловую нагрузку, определяют семантику корня, а главные выражают грамматические категории и уточняют значение слов.

Неодинаковая функциональная значимость согласных и гласных отчетливо выступает в морфологии. Например, в словах *рāкибун* (всадник), *ракбун* (всадники), *рикāбун* (стремя), *рукубун* (стремена), *касара* (он сломал), *кусира* (он был сломан) корневыми являются *ркб* и *кср*, а преобра-

зование форм и значений достигается за счет изменения гласных (окончание *-н* мы пока оставляем в стороне). В состав корня входят только согласные, которых обычно бывает три, как в приведенных примерах. Для большей наглядности корневых и некорневых элементов те же слова можно записать так: *РāҚиБун, РаҚБун, РиҚāБун, РуКуБун, ҚаСаРа, ҚуСиРа.*

Корневая морфема из одних лишь согласных непроизносима и потому является абстракцией. Невозможность произнесения корневой морфемы исключает ее самостоятельное употребление. Только при наполнении ее промежутков гласными возникают конкретные словоформы с конкретными значениями. В то же время легко убедиться, что именно корень заключает в себе определенное лексическое значение, которое присутствует во всех производных от него. Если мы возьмем такой ряд слов: *ДаХ̱аЛа* (он вошел), *ДаХ̱Лун* (доход), *ДуХ̱ӯЛун* (вход, вхождение), *ДāХ̱иЛун* (входящий, вошедший), *ДаХ̱аЛӯ* (они вошли), *'аДХ̱аЛа* (он побудил войти, ввел), общим для них при варьировании гласных остается понятие «входить», как в вышеприведенных примерах обнаруживались значения «ездить» и «ломать». Первичные корневые значения не разделены между согласными, принадлежат всему данному сочетанию из трех согласных, расположенных в определенной последовательности, которая не нарушается, когда они раздвигаются и вбирают в себя гласные.

Труднее разглядеть и определить значение тех гласных элементов, которые прибавляются к корневым согласным, ставятся впереди или позади одного из них или же в промежутках между ними. Эти некорневые элементы произносимы, поскольку состоят из гласных, но столь же несамостоятельны, как согласные корня; сами по себе они не дают законченного смысла, как, например, гласные *ā-и-у* в слове *ДāХ̱иЛун* или *а-а-а* в слове *ДаХ̱аЛа*. Возьмем теперь слова, однотипно образованные от разных корней: *ДāХ̱иЛун* (входящий), *ШāРиБун* (пьющий), *ҚāСиРун* (ломающий), *ҚāТиБун* (пищущий), *СāЛиМун* (находящийся в безопасности). В этом ряду становится очевидным, что сочетание *ā-и-у*, присоединяемое к корню так, что *ā* следует после первого согласного, *и* — после второго, *у* — после третьего, образует слова со значением имени действователя, т. е. активного причастия. Собственно, имя действователя обозначается сочетанием *ā-и*, так как *у* является окончанием, способным изменяться при неизменности остальных элементов слова, его основы, а *н* — признаком неопределенного имени.

Можно сказать, что для сочетания *ā-и* безразлично, каков конкретный корень: оно способно соединяться с любым и со-

2 Зак. 194

общать ему свое постоянное, как бы закрепленное значение. Это обстоятельство позволяет описать данный разряд слов, заменив корневые согласные условными обозначениями: К1, К2, К3 или просто цифрами: 1, 2, 3. В таком случае все упоминавшиеся примеры сводятся к схеме, или модели, 1*ā*2*и*3, не считая окончания *-у* (*н*). Причастия действительного залога от всех простых (непроизводных) глаголов трехсогласного корня образуются по этой единственной схеме. Зная схему, можно безошибочно образовать имя действователя от незнакомого глагола; в тексте всегда можно опознать имя действователя по его схеме.

Точно так же иные сочетания гласных, присоединившись к корню, дают новые схемы, обладающие определенными лексико-грамматическими значениями. Такова общая тенденция арабского языкового строя. Если бы она действовала неукоснительно, для дифференцированного выражения всех необходимых лексикограмматических значений потребовалось бы громадное число комбинаций корень+огласовка. Однако языку присуще стремление к экономии. И возможности создания подобных комбинаций при преобладании стандартных трехсогласных корней оказываются весьма ограниченными: скудный набор гласных из трех пар кратких и долгих да отсутствие гласного (нулевой гласный) при среднем корневом — вот все наличные средства. Часть образуемых при этом схем используется многократно, для передачи ряда значений, а другая часть возможных вариантов не находит практического применения.

Употребительные схемы из комбинаций трехсогласного корня и огласовки можно представить в виде следующего списка:

1*а*23	1*а*2*у*3	1*у*2*у*3	1*у*2*ā*3
1*и*23	1*и*2*а*3	1*а*2*ā*3	1*у*2*ӯ*3
1*у*23	1*и*2*и*3	1*а*2*ū*3	1*ā*2*а*3
1*а*2*а*3	1*у*2*а*3	1*а*2*ӯ*3	1*ā*2*и*3
1*а*2*и*3	1*у*2*и*3	1*и*2*ā*3	1*ӯ*2*и*3

Далеко не все схемы столь же однозначны, как схема активного причастия 1*ā*2*и*3, хотя и в ней встречаются случаи лексикализации: *ШāРиБ* значит не только «пьющий», но и «ус», *ФāЛиДЖ* — «разбивающий» и «паралич», *Ṭā'иР* — «летящий» и «птица», *ДЖāМи'* — «собирающий» и «мечеть».

В других схемах еще больше случаев, когда «грамматика уступает место словарю» [66, 23]. Часть перечисленных схем образует только имена, часть — только глаголы, а некоторые — имена и глаголы, отличающиеся суффиксом.

Теоретическое истолкование подобной языковой техники встречает некоторые трудности. Смущает ее ведущий принцип — огласовка и переогласовка при отсутствии формы, которую можно было бы принять за исходную. Предлагалось рассматривать все гласные в качестве компонентов единой прерывной морфемы, для которой старались выдумать общий термин «диффикс» [51, 3], «трансфикс» [41, 35]. Арабисты не колеблясь употребляют термин «внутренняя флексия», тогда как в общей лингвистике этот термин обозначает чередование корневых гласных, явление совсем другого порядка, встречающееся в индоевропейских языках (типа англ. sing, sang, song, рус. «воз», «везу» и т. п.).

Однако комбинация корень+огласовка — не единственное средство в технике арабского словообразования и словоизменения. Кроме него применяется удвоение (геминация) второго или третьего корневого либо их повторение, порознь или вместе, а также редупликация двусогласной ячейки. Собственно говоря, удвоение корневого согласного в известной мере можно приравнять к внутренней флексии. Значимое противопоставление краткого гласного долгому сродни значимому противопоставлению одинарного согласного удвоенному, т. е. произнесенному с задержкой и усилием. Различие этих оппозиций состоит в том, что согласный явно принадлежит корню, а гласный как бы посторонен. Хотя не исключено, что на каком-то раннем этапе развития языка некоторые гласные входили в состав корня.

Наконец, немалую роль в арабском словообразовании и словоизменении играют внешние форманты — префиксы и суффиксы. Совместное употребление трех приемов позволяет создавать весьма сложные схемы, или модели. Но огласовка остается ведущим приемом во всех грамматических процессах независимо от того, протекают ли они при помощи корневых или с их редупликацией, с прибавлением префиксов и суффиксов или без них.

Дальнейшее рассмотрение арабской морфологии свелось бы к детализации изложенного, к перечислению словоформ и выражаемых ими значений, к большому числу правил и исключений из них. Здесь нагромождение подробностей было бы неуместно, но без некоторых наблюдений и замечаний не обойтись.

Максимальное разнообразие схем дает имя. Простейшие из них, с краткими гласными, весьма употребительны и продуктивны, выражают широкий круг нейтральных значений, конкретных и отвлеченных. Далее схемы усложняются путем замены одного из кратких гласных долгим или дифтонгом, удвоения среднего или последнего корневого, повторения

одного или сразу двух корневых, сочетания долготы гласного с удвоенностью или повторенностью согласного. Префиксы, образующие имена, крайне малочисленны (', *й, т, м*), суффиксов и того меньше (*н, ӣ, т*), но, получая разную огласовку, они варьируются; к тому же они способны по-разному сочетаться с названными выше приемами, и в результате получается около ста схем (моделей, форм) именного словообразования. Некоторые имена содержат при этом по четыре, пять и даже больше согласных, но анализ позволяет выявить в них добавочные элементы, свести их к трехконсонантным корням.

Есть еще некоторое количество арабских имен, содержащих лишь по два корневых согласных. Их всего 37 (или 38), и они тонут в массе слов, образованных от трехсогласных корней, выглядят исключениями из общего правила, даже какими-то странными аномалиями. Нивелирующая тенденция языка пытается ввести их в общие ряды, придать им хотя бы видимость сходства с обычными именами путем прибавления какого-либо дополнительного звука. Двусогласные имена малопродуктивны, но принадлежат они к основному словарному фонду языка, к древнейшему слою его лексики и проливают свет, вероятно, на пути его исторического развития. В основном эти имена обозначают конкретные понятия и предметы: термины родства, части человеческого тела, отрезки времени.

Часть схем именного образования дает ограниченное количество застывших слов, другая в длинном ряде слов обнаруживает имевшую место в прошлом продуктивность, третья остается живым, постоянно готовым к созданию новых слов средством в языке. К последнему разряду относятся приемы регулярного образования имен отглагольных и отыменных. Важнейшие отыменные: имя единичности, имя сосуда или вместилища, имя изобилия, имя относительное, имя качества, имя уменьшительное. Менее регулярно, но также по постоянным схемам образуются обозначения названий ремесла, болезни, цвета или окраски, доли или части вещества и некоторые другие. В дополнение к схемам или когда их возможности исчерпаны, широко используются описательные приемы для выражения понятий.

Арабскому имени присуще деление, в сущности иррациональное, на мужской и женский роды (средний род отсутствует). В большинстве случаев женский род имени морфологически выражен, обычно суффиксом *-ат*.

Имя очень чувствительно к своему «состоянию», которое бывает трех типов: определенным при посредстве стоящего
 впереди артикля *'ал-*, определенным при посредстве стоящего

за ним другого имени в родительном падеже (так называемый статус конструктус, или сопряженное состояние) и неопределенным, которое выражается окончанием *-н* или же отсутствием показателя определенности.

Склонение большинства имен — трехпадежное. Падежи именительный, родительный и винительный передаются исключительно гласными окончаниями при последнем согласном, корневом или суффиксальном: *-у, -и, -а* (в частные детали, которыми различаются склоняемые формы имен в трех разных состояниях, мы вдаваться не будем). Естественно, что при таком ограниченном количестве косвенных падежей каждый из них имеет большую функциональную нагрузку и передает обширный комплекс определительных и обстоятельственных значений. В некоторых случаях оба косвенных падежа совпадают в одной форме, иначе говоря, группа имен обходится двухпадежным склонением (прямой и косвенный падежи).

В арабском имени, как и в глаголе и местоимении, последовательно проводится принцип морфологического выражения не только множественного, но и двойственного числа. Никак не оформленная категория единственного числа дополняется особой формой имени единичности, как в отглагольных именах действия — показателем однократности. Категория множественности выражается различными способами. «Правильное» множественное число имени мужского рода образуется при помощи удлинения гласных окончаний: в именительном падеже — *ӯ*, в косвенном — *ӣ*; имени женского рода — удлинением гласного при суффиксе — *-а̄т*. Однако этот способ образования множественного числа ограничивается лишь небольшой группой имен, главным образом причастиями, обозначающими разумные существа. В подавляющем большинстве случаев категория множественности передается посредством противопоставления двух именных форм, образуемых от одного корня (чрезвычайно редко от разных корней), из них одна имеет значение конкретности, другая — собирательности. Например:

кита̄б — кутуб	книга — книги
х̣има̄р — х̣амӣр	осел — ослы
раджул — риджа̄л	мужчина — мужчины
мар'а — ниса̄'	женщина — женщины
султ̣а̄н — сала̄т̣ӣн	султан — султаны
х̣алӣфа — х̣улафа̄'	халиф — халифы
с̧адӣк̣ — 'ас̧дик̣а̄'	друг — друзья

Имена во второй колонке принято считать «ломаным» множественным числом имен, стоящих в первой колонке.

Число подобных оппозиций необычайно велико; в них очень явно и наглядно выступает внутренняя флексия, игра переменчивых гласных при неизменном консонантном корне. При этом заметна тенденция к поляризации гласных по качеству и количеству; многие схемы (модели) могут стать любым членом оппозиции, для одних имен в левой колонке, для других — в правой. Одному конкретному имени могут противостоять два и более типов имени собирательного, т. е. ломаного множественного. Имя конкретное может иметь несколько огласовок, а находящееся с ним в оппозиции имя собирательное — одну или несколько разных (иногда с различием в значении). Несколько типовых схем имени собирательного наделено специальным значением «множества малости», т. е. употребляется для обозначения от трех до десяти исчисляемых. Наконец, от имени собирательного изредка образуется новое ломаное множественное, либо же некоторые имена допускают образование множественного «правильного» и «ломаного».

Имя прилагательное в арабском языке не имеет формальных отличий от имени существительного: оно также образуется по нескольким десяткам схем, также склоняется по падежам, образует ломаное множественное число. Лишь по своей синтаксической функции имя прилагательное отличимо в контексте, так как оно выступает в роли зависимого члена определительной конструкции.

Имя числительное по моделям образования не выделяется среди других имен, лишь в согласовании с исчисляемым следует особым правилам. Числительные количественные подобны существительным, порядковые — прилагательным; и те и другие склоняемы. Дробные числительные (подобные рус. «треть», «четверть») образуются регулярно от всех чисел от 3 до 10 по схеме 1*у*23 (*х̱умс* — одна пятая и т. п.).

Глагол в арабской языковой системе занимает центральное место, будучи практически равнозначным самому корню и в значительной мере подчинив своему влиянию область имени. Все глагольные формы подразделяются на два ряда, концентрируясь вокруг понятия завершенности или незавершенности действия. Признак, различающий два ряда глагольных форм, видовой, и называют их обычно перфектом и имперфектом.

Основа перфекта представляет собой три различные формы в зависимости от гласного при втором корневом: 1*а*2*а*3, 1*а*2*у*3, 1*а*2*и*3. Также гласными при втором корневом различаются три разновидности основы имперфекта: *а*12*а*3, *а*12*у*3, *а12и3*. Еще один яркий пример противопоставления схем на основе внутренней флексии! Надо заметить, однако, что

здесь очевидное совпадение важного дифференцирующего признака — гласного при втором корневом — относится к числу опасных и способно ввести в заблуждение. Исторически перфект и имперфект возникли разными путями и в разное время, поэтому между ними нет прямых формальных соответствий, как не существует и полной взаимозависимости в системе значений. Перфект передает законченное действие, и потому его нередко называют «совершенным видом» или «совершенным временем»; он соответствует преимущественно прошедшему времени. Имперфект выражает незаконченное действие, называется также «несовершенным видом (временем)» и соответствует настоящему и будущему времени. При этом значение будущего времени уточняется иногда особой частицей *сауфа* или префиксом *са-*, настоящее же время зачастую передается предикативным употреблением причастия. Впрочем, и перфект и имперфект выражают видо-временные и модальные значения, которые конкретизируются сопутствующими частицами и контекстом.

Исключительно оригинальную черту глагола в арабском языке составляет его способность порождать ряд новых глаголов при посредстве аффиксальных элементов и повторного использования корневых согласных. Эти производные глаголы сохраняют прямую формальную и смысловую связь с первичной глагольной основой, представляют лишь ее модификацию; поэтому можно считать, что здесь наблюдается особый случай словоизменения. Но в то же время полученные путем преобразования глагольные формы обретают самостоятельное существование, спрягаются по полной парадигме, развивают дополнительные значения, порой значительно удаляющиеся от исходного. Такие производные глагольные формы, сочетающие в себе признаки словообразования и словоизменения, принято называть в русской научной литературе «породами». Глагольная порода, таким образом, является лексико-грамматической категорией.

Всего в арабском языке насчитывается 14 пород, каждая из которых имеет постоянную схему и закрепленное за ней типовое значение или набор типовых значений. Поскольку в этой системе исходный глагол приравнивается породе I (для удобства европейцы нумеруют породы римскими цифрами в порядке возрастающей сложности форм), общее число пород достигает пятнадцати. Порода меняет первичное значение корня или исходной глагольной основы в смысле качества, количества или направленности действия или состояния [66, 23; 22, 256].

Например, порода II, образуемая более длительным и напряженным произнесением (удвоением) второго корневого

согласного, означает действие интенсивное, выполняемое с большим усилием, долго или часто, относительно большого числа лиц или вещей; иногда оно приобретает каузативное и декларативное значения. *КаСаРа* — «он сломал, разбил», *КаСсаРа* — «он сломал на мелкие части, разбил вдребезги»; *ФаРаḲа* — «он разделил, разлучил», *ФаРраḲа* — «он разогнал, рассеял»; *ДаРаСа* — «он учил», *ДаРраСа* — «он обучал»; *ХаМуḲа* — «он был глупым», *ХаМмаḲа* — «он счел или объявил глупым» и т. п. Возвратная ко второй V порода передает также значение «объявить себя кем-либо или чем-либо»: *таФаРраḲā* — «они расстались, рассеялись»; *КаБуРа* — «быть большим, важным»; *таКаБбаРа* — «он важничал, возносился»; *таНаБба'а* — «он объявил себя пророком» и т. п.

Порода III выражает направленность, устремленность, совместность, попытку действия, реже — взаимность и соревнование; именно последние два значения вполне обычны для породы VI, возвратной к третьей.

Порода IV главным образом выражает каузатив: заставить, побудить к действию, вызвать действие или изменение состояния; нередко совпадает по значению со II или I породой. Возвратной к четвертой служит порода X, которая имеет также дополнительные оттенки значения: «просить о действии, признать некое состояние».

Седьмая и восьмая породы выражают возвратность по отношению к исходному глаголу (I п.), различая обращение действия или состояния «на себя» (непереходная VII) и «себе» (переходная VIII). Породы IX и XI передают специфическое значение цвета и телесного недостатка разной степени интенсивности (*'иСВаДда* — «почернеть») и, разумеется, могут быть образованы от ограниченного числа корней. Остальные породы XII—XV малоупотребительны.

Формально каждый трехсогласный глагольный корень допускает образование всех 14 пород, но практически надобности в этом нет, обычно употребляется несколько пород от одного корня, и лишь самые продуктивные корни дают по 8—9 пород. От ряда имен существительных, иногда от целых выражений могут быть образованы глаголы непосредственно в производной породе, минуя первую, особенно по схемам II, IV, X.

Спряжение арабского глагола во всех породах единообразно. Оно пронизывается двузалоговой системой: каждой форме в действительном залоге противостоит форма в страдательном залоге, хотя последняя менее употребительна. Морфологически оформленные наклонения образуются только от

 основы имперфекта: изъявительное, сослагательное, повели-

тельное (императив), условное (собственно кондиционалис и юссив) и два вида так называемого усиленного (усилительного), или интенсива.

Все перечисленные глагольные формы спрягаются по лицам (1-е, 2-е, 3-е), числам (единственное, двойственное, множественное) и родам (мужской и женский). Императив, естественно, употребляется только во 2-м лице, но изменяется по числам и родам. При этом глагол в перфекте спрягается при помощи суффиксов, сохраняющих явственные следы своего местоименного происхождения, в имперфекте — посредством префиксов (исключая императив) и суффиксов, также восходящих отчасти к местоименным элементам.

Полная парадигма арабского глагола, т. е. исчерпывающий список теоретически возможных форм от одного корня, может быть исчислена по следующей арифметической формуле: 15 (породы) ×2 (залоги) ×6 (перфект и 5 наклонений в имперфекте) ×13 (личные формы ед., двойств. и мн. числа обоих родов) = 2340. Сюда прибавляются еще 90 форм императива (6 личных форм в 15 породах). Таково общее количество форм спряжения от правильного трехсогласного корня, т. е. корня с устойчивыми согласными, которые не претерпевают ощутимых изменений при формообразовании (не очень существенные фонетически обусловленные изменения, конечно, наблюдаются).

Корни, в которых второй и третий согласные совпадают, обнаруживают некоторые отклонения от правильного глагола. Три согласных (', *ў*, *й*) подвержены значительным комбинаторным изменениям; глаголы, в которых встречаются эти согласные, образуют спрягаемые формы с различными стяжениями, превращениями и выпадениями. В зависимости от позиции слабых согласных и хамзы (') в корне (начальная, серединная или конечная) происходят неодинаковые отклонения от правильных форм и соответственно получаются разные парадигмы разнотипных неправильных глаголов. И все же можно утверждать, что подобные явления и отклонения от нормы не нарушают общего впечатления поразительной типизации спряжения и единообразия глагольных форм [67, 5].

От каждого глагола, как простого, так и производного, образуется большая группа имен: имя действия (*маçдар*, в индоевропейских языках ему приблизительно соответствует инфинитив), причастия в обоих залогах, имя места и времени действия, имя орудия, имя образа или способа действия, имя однократности. Эти отглагольные имена образуются строго по определенным моделям, закрепленным за данными значениями. Правда, некоторые виды отглагольных имен

варьируются, допуская две, три типовые модели или больше; особенно разнообразны формы масдаров от глаголов так называемой I породы, их свыше сорока, хотя от одного глагола употребительны менее десятка, чаще одна, две или три. Некоторые модели могут совпадать; например, причастия страдательного залога от производных пород выражают также имя места и времени, имя орудия и имя образа действия. Тем не менее создается общая картина строгой закономерности и высокой степени регулярности образования отглагольных имен.

Вне описанных именной и глагольной систем стоят так называемые частицы, поскольку переогласовка и удвоение согласных в них почти не играют роли, а число опорных согласных обычно меньше трех (если исключить производные от значимых корней). Это — необходимейший вспомогательный инвентарь языка, малочисленный (немногим более сотни единиц), но чрезвычайно употребительный. Если рассматривать эту компактную и пеструю группу с точки зрения формальной и функциональной, то в нее входят не только собственно частицы (клятвы, подтверждения, сравнения, вопроса, отрицания, восклицания, зова), но и предлоги, союзы, наречия и даже местоимения. Можно отметить, что наречий очень мало, а местоимения разветвлены; некоторые предлоги, союзы и местоимения полифункциональны.

Синтаксис арабского языка относят к типу «свободных» в том смысле, что ему неведом обязательный, жестко закрепленный порядок слов, как, скажем, в немецком языке. Оно и понятно: синтетический характер арабского слова, морфологическая выраженность категориальных признаков падежа, рода, числа и состояния — у имени, лица, числа, залога, рода — у глагола обеспечивают ему независимость от занимаемого им места. Но это не значит, что порядок слов не играет никакой роли, и свобода оказывается лишь относительной. Отметим прежде всего неразрывную связь, которая скрепляет два имени или имя и местоимение в сопряженном состоянии: ничто не может разомкнуть цепочку из двух имен и стать между ними, из нее вырастают устойчивые словосочетания, иногда выражающие одно понятие, цепочка из имени и местоимения сливается в одно слово. Почти столь же прочна связь определения с определяемым, имени с предлогом.

Основных типов предложения — два: именное и глагольное. У обоих типов существует свой предпочтительный порядок слов, именное начинается с подлежащего, глагольное — со сказуемого, второстепенные члены располагаются вольно; инверсии вполне допустимы. Большая роль отводится части-

цам, вводящим предложение, у каждого типа предложения есть свой набор частиц. Между предложениями стоят союзы — сочинительные или противительные. Глагол, естественно, всегда выражает предикативность и может самостоятельно служить предложением, личное местоимение при нем в качестве субъекта не употребляется, за исключением редких случаев. Зато личное местоимение в косвенном падеже очень часто заменяет однажды упомянутое имя, будь оно главным или второстепенным членом предложения; этот прием делает фразу сжатой, экономной, но нередко вносит элемент неопределенности. Сложное предложение для арабского языка малохарактерно, хотя каждый член предложения может быть развернут в целое предложение.

Надо заметить также, что классический арабский язык обходится без глагола-связки «есть», столь привычной в языках индоевропейских; нет в нем и ярко выраженных вспомогательных глаголов типа «быть» и «иметь». Правда, для выражения некоторых оттенков модальности употребляются вспомогательные глаголы (начинательности, длительности).

Итак, строй арабского языка может быть представлен в следующем виде: есть некое количество комбинаций из трех согласных звуков, которые воплощают в себе определенные понятия и служат корнями. Наряду с этим есть крайне ограниченное число корней двусогласных (4 и 5-согласные всегда производны) [2]. В состав корня может входить любой из 28 согласных, но не все они сочетаются друг с другом, есть звуки взаимоотталкивающиеся, в одном корне несовместимые; обычно это звуки, близкие по артикуляции. Гласные звуки, без которых членораздельная речь просто невозможна и на долю которых приходится в среднем 48% арабского текста, участия в корнеобразовании не принимают.

Зато роль гласных исключительно велика в определении вторичного семантического уровня, в выражении лексико-грамматических значений. Гласные, сочетаясь с корнями, вместе с внешними формантами и повторно использованными корневыми создают именные и глагольные основы и их изменяемые формы. Таким образом, если слово в тюркских языках сравнивают с железнодорожным составом, где неизменяемый корень подобен локомотиву, который «тащит» за собой последовательно присоединяемые к нему аффиксы-«вагоны»,

---

[2] Полезно заметить, что связь между понятием и корнем чисто условная, символическая. Никакой анализ не позволяет установить, почему *КБР* значит «быть большим», *КРБ* — «быть печальным», *БРК* — «становиться на колени», *БКР* — «быть ранним», *РКБ* — «ездить верхом», а *РБК* — «быть запутанным». Языковой знак на уровне корней произволен, условен, за исключением явных звукоподражаний.

если в русском языке слово состоит из двусогласного не очень устойчивого корня, который обрастает с обоих концов приставками, суффиксами и окончаниями, то арабское слово зиждется на прочном согласном каркасе, который наполняется и разбухает изнутри и лишь немного удлиняется с обоих концов аффиксами. При этом гласные и внешние форманты соединяются с корнями так, что образуют однотипные схемы, или модели.

Ядром корня может быть первичный глагол или первичное имя, зачастую это трудно установить и в общем не очень существенно. В некоторых корнях приходится видеть слияние нескольких первичных имен или глаголов — столь различны их исходные значения. Важно то, что от глаголов могут быть образованы имена, а от имен также с легкостью образуются глаголы, в свою очередь способные производить дериваты. Такой механизм облегчает словотворчество, пути конкретизации и абстрагирования лексических значений. Отыменные глаголы несут в себе вещественность значений, а отглагольные имена сохраняют связь с действием или состоянием; многие типы отглагольных имен сохраняют также глагольное управление. Особенно существенна способность масдаров, сочетающих в себе качества инфинитива и имени действия, абстрактно представить действие и состояние.

Каждый корень порождает слова сериями. Сообщество слов, отпочковавшихся от одного корня, сохраняет ясное единство и родство по общему происхождению; это единство и родство материально осязаемы, воспринимаемы на слух и видимы на письме. Обладая тремя устойчивыми корневыми согласными и типовыми схемами образования слов, дериваты корня складываются в гнездо, внутри которого этимологические и семантические связи между словами явны и отчетливы.

Большинство арабских слов укладывается в сетку, или матрицу, вертикальные линии которой образуют схемы, а горизонтальные — корни. На пересечении линий помещается слово. Соответственно каждое слово может быть обнаружено на этой сетке и опознано. Можно сказать, что почти весь арабский словарь состоит из подобных гнезд, или сообществ, родственных слов. И по большей части такие гнезда весьма обширны, потому что потребность выразить самые различные понятия, эмоции, сообщения удовлетворяется на морфологическом уровне, за счет порождения слов по готовым моделям и за счет модификации форм согласно многочисленным грамматическим и лексико-грамматическим возможностям. Эти возможности столь велики, что они делают совершенно излишним образование сложных (составных) слов и многие

другие приемы, употребительные в языках иной структуры.

Высокая степень регулярности форм, образованных от стандартных корней, их частая повторяемость в практическом употреблении имеют ряд следствий как для самой системы арабского языка, так и для функциональных сфер его применения. Поэтому к ним мы будем еще не раз возвращаться в ходе изложения.

Арабский язык, разумеется, не стоит особняком и по многим своим фундаментальным характеристикам сходен с другими языками, находящимися в близком или отдаленном родстве с ним. В историко-генетическом плане арабский язык входит в состав одной из групп семитской ветви обширной языковой семьи, которую традиционно называют семито-хамитской или хамито-семитской [3]. Другими ветвями этой семьи являются берберо-ливийская, древнеегипетская, кушитская и чадская; такова точка зрения ряда видных ученых, однако среди них еще нет единства взглядов на то, как соотносятся между собой различные группы кушитских и чадских языков; относительно принадлежности последних к названной семье еще остаются сомнения [151, 36—37].

Бесспорно и давно доказано взаимное родство и даже тесная близость языков семитской ветви. Звуковой состав, морфология, синтаксис и основной словарный фонд этих языков являют разительные черты сходства. Для всех групп, на которые делятся мертвые и живые семитские языки, устанавливается около 300 общих слов основного словарного фонда; путем сравнительно-исторического изучения этих языков удается реконструировать ряд древних форм и представить довольно отчетливо прасемитское языковое состояние.

Народы, которые говорили на древнесемитском языке-основе или на его диалектах, искони занимали обширные земли в Юго-Западной Азии — Аравийский полуостров с его четко обозначенными водными границами и естественным продолжением на север до горных цепей Палестины и Ливана и на северо-восток до равнины Двуречья; за пределами указанных территорий семитские племена и народы появляются только как пришельцы в результате миграций и завоеваний. Выдвигалась гипотеза, не всеми отвергнутая до сих пор, что Аравийский полуостров вместе с Сирией и Палести-

---

[3] Условное название «семитские» (языки и народы) было введено в конце XVIII в. А. Шлёцером на основании библейских преданий; по аналогии позднее возникли определения «хамитские» и «семито-хамитские». В последнее время выдвигались предложения создать новый термин взамен прежнего («семито-хамитские») по географическому признаку: «афразийские» («афро-азиатские»), «красноморские» («эритрейские») или «афроаравийские», но пока ни один из них не стал общепринятым.

ной был прародиной семитов и родственных им народов, но теперь в науке все больше утверждается мнение о том, что более древним местом их обитания была Сахара до ее катастрофического высыхания и что семиты перебрались с Африканского материка в Азию за 5—6 тысячелетий до н. э

Семитские языки делят на три большие группы: северо-западную (или северную), северо-восточную (или восточную) и юго-западную (или южную). К северо-западной группе относятся языки аморейский, угаритский, еврейский (древнееврейский), финикийский, моавитский и арамейский с его ответвлениями. Северо-восточную группу составляет один аккадский с его основными диалектами — вавилонским и ассирийским. В юго-западную входят языки арабский, южноарабский и эфиопский, каждый из которых представлен многочисленными диалектами.

Помимо территориального деления необходимо учитывать хронологические и культурно-исторические данные. Семитские народы были активными участниками древней истории Ближнего Востока, создателями ряда государств и цивилизаций. Один за другим они выступали на историческую арену, и становились известными их языки. Политическая и лингвистическая карта Ближнего Востока менялась от эпохи к эпохе, судьбы народов и языков сложно переплетались. У нас нет возможности подробно останавливаться на этих вопросах, лишь для лучшего уяснения места арабского языка среди других семитских необходимо представить в самом кратком и схематическом виде, как происходило постепенное распадение первоначальной семитской этнолингвистической общности.

В середине III тысячелетия до н. э. обособился семитский народ, получивший название аккадцев по столице государства, созданного их царем Саргоном Великим в Месопотамии. Аккадский язык первым из семитских был письменно фиксирован (посредством шумерской клинописи), его история прослеживается на протяжении почти двух тысяч лет по документам и разнообразным текстам на глиняных табличках; некоторый период он служил международным языком древнего Ближнего Востока, но в I тысячелетии до н. э. его значение упало, и задолго до рубежа нашей эры он совсем вышел из употребления.

Второе крупное расщепление остававшегося к западу и югу от Месопотамии основного ядра семитской общности — разделение на северную и южную группы языков (и народов) — точной датировке не поддается. Вероятно, оно произошло в конце III — начале II тысячелетия до н. э. Письменные памятники для этого периода обнаруживаются толь-

ко на северо-западе: надписи с Синая, из Библа и Лахиша, клинописные тексты из городов-государств Угарита и Эблы; к ним добавляются аморейские имена собственные и некоторые другие языковые свидетельства, которые можно извлечь из аккадских и древнеегипетских текстов.

С появлением ранних памятников западносемитских языков (или диалектов) связано создание принципиально нового способа фиксации языка — буквенно-консонантного алфавита. В отличие от более древних систем письма в нем каждой согласной фонеме языка соответствует отдельный графический знак — буква. Гласные совсем или почти совсем не принимались во внимание. Алфавит засвидетельствовал существенную особенность семитского языкового строя. Постепенно разрослось целое семейство семитских алфавитов, из которых особенно арамейский и южноарабский дали ряд ответвлений и вариантов.

Величайшее изобретение в культурной истории человечества — алфавит был по достоинству оценен как наиболее экономичное средство для записи человеческой речи и был также применен к языкам с иным звуковым составом и морфологическим строем, чем семитские. Греческий, латинский, церковнославянский, армянский, пехлевийский, согдийский, брахми, уйгурский и многие другие алфавитные системы восходят в конечном счете к семитским прототипам. При этом каждый народ или изобретатель его алфавита вносил свои изменения и поправки в графический облик букв и приспосабливал заимствованный алфавит к нуждам и особенностям своего языка.

К концу II и началу I тысячелетия до н. э. отчетливо выявляется деление северо-западных семитских языков на две подгруппы — ханаанскую и арамейскую [183, 9]. Основные памятники языков обеих подгрупп относятся уже к I тысячелетию до н. э. (надписи, Библия и побиблейская литература, апокрифы и документы из района Мертвого моря и др.). Постепенно на первое место выдвигается арамейский язык, который находит широкое распространение по всему Ближнему Востоку и употребляется в качестве литературного в Ассиро-Вавилонской и Персидской империях. Он распадается на ряд диалектов, которыми пользовались в Набатее, Пальмире, в различных еврейских и христианских общинах Сирии, Палестины и Месопотамии. Среди них выделяется диалект г. Эдессы (так называемый сирский, или сирийский), на котором с III по XIII в. н. э. была создана богатая христианская литература.

Из языков южной группы первым выделился и получил письменное оформление южноарабский; он представлен ис-

ключительно эпиграфическими памятниками, которые датируются начиная примерно с VIII в. до н. э. по VI в. н. э. В нем различают диалекты сабейский, ма'инский, катабанский и хадрамаутский, получившие названия по небольшим государствам, в которых употреблялись. Выходцы из Южной Аравии перебрались через Красное море на Африканский континент и основали колонии, принеся сюда свой язык и свое письмо. Южноарабский язык в Африке испытал сильное субстратное влияние местных (кушитских) языков и стал развиваться обособленно, дав начало литературному эфиопскому языку (ге'ез) и ряду разговорных диалектов. Кроме надписей на эфиопском языке с IV в. н. э. существует христианская литература, которая достигла со временем внушительного объема.

После выделения упомянутых выше семитских народов на обширных пространствах Аравийского полуострова — от гористого Йемена до плодородных долин Сирии и Палестины, от Красного моря до Персидского залива и Месопотамии — продолжала оставаться большая группа семитских племен, вошедших в историю под наименованием арабов. Консолидация аравийских племен в единую народность произошла, как известно, в первой половине VII в. под знаменем ислама и мусульманского государства, Халифата. Но соседним народам, ближайшим и более отдаленным, население Аравийского полуострова задолго до этого было известно под названием «арабы» либо же под конкретными родо-племенными названиями. В частности, об арабах написано в анналах ассирийских и нововавилонских царей (VIII—VI вв. до н. э.), у античных авторов (с V в. до н. э.), в эпиграфических памятниках Южной Аравии (со II в. до н. э.). Сам термин *'араб* первоначально не имел, по всей видимости, конкретного этнического содержания, не был самоназванием какого-либо народа или его части; он возник из нарицательного слова, обозначавшего засушливые, невозделываемые земли и их обитателей. В результате длительного употребления и расширения значения этого слова из него выработались термины «араб», «Аравия» и «арабский язык». В конце концов слово «араб» стало этнонимом, самоназванием большого народа [21].

Впрочем, по происхождению и языку население Аравийского полуострова издревле было однородным. Может быть, до прихода семитов, в доисторические времена здесь жили какие-то представители иных рас и племен, предположительно негроидных и (или) дравидийских, которые были частично вытеснены, частично ассимилированы семитами. После ряда миграционных волн, выселения и обособления других се-

митских народов здесь остались лишь протоарабы, или «праарабская этноплеменная общность» [21, 44]; следуя традиции, их можно именовать и просто арабами.

Разбросанные на громадной территории, арабские племена вели кочевой, полуоседлый и оседлый образ жизни, занимаясь преимущественно скотоводством и оазисным земледелием. Подсобное значение для них сохраняли также охота и собирательство. На окраинах Аравийского полуострова некоторые племена занимались прибрежными морскими промыслами. Ведущее место в скотоводческом хозяйстве принадлежало разведению верблюдов и мелкого скота, овец и коз. Правда, недавнее исследование наскальных рисунков из Центральной Аравии позволило установить, что на ранней ступени хозяйственного освоения страны имели место приручение и разведение крупного рогатого скота [101]. Языковые данные свидетельствуют об очень древнем характере земледелия в Аравии. Так, анализ 40 общесемитских слов основного фонда, относящихся к земледелию и скотоводству, показал, что в арабском языке они наличествуют почти целиком, в том числе слова со значениями «зерно», «пахать», «сеять», «мотыжить», «молотить», «орошать», «серп», «сито», «поле», «урожай» и т. д. [214]. Постепенное установление засушливого климата, изменение природной среды и ухудшение условий человеческого обитания на Аравийском полуострове [36] привели к сокращению объема земледелия, выдвижению на первое место верблюдоводства, вытеснению крупного скота мелким, переходу все больших масс населения к полукочевому и кочевому образу жизни.

Основной единицей социальной организации арабов был коллектив кровных родственников, состав которого мог колебаться существенно — от большой патриархальной семьи до крупного племени. Независимые родо-племенные коллективы, управляемые советом старейшин и вождями, вели натуральное хозяйство, имели своих богов и святилища, собственных прорицателей и поэтов, самостоятельно вели счет поколениям, семейным и родственным связям, памятным событиям.

Взаимоотношения родов и племен регулировались неписаными законами обычного права и своеобразного кодекса чести. Вынужденные вести нескончаемую борьбу за существование в условиях скудной природы, племена остро соперничали друг с другом и нередко вступали в стычки за право пользования или обладания пастбищами, водными источниками, оазисами. Стычки перерастали порой в продолжительные войны, сопровождавшиеся уводом в плен, кровной местью, разбоем. Но повелительная необходимость выжить

3 Зак. 194

принуждала племена не доводить дело до взаимного истребления, искать пути к взаимным уступкам и примирению. Вновь устанавливались напряженные мирные отношения, носившие обычно иерархический характер, несмотря на все уважение кочевников к вольности и независимости: племена различались по численности боеспособных воинов, богатству и родовитости.

На сухопутных границах Аравийского полуострова арабы приходили в соприкосновение с соседними, более цивилизованными народами, обменивая продукты своего натурального хозяйства на ремесленные изделия, ткани, оружие, украшения. Они также держали в своих руках транзитную торговлю, снаряжая верблюжьи караваны и проводя их по дорогам, пересекавшим Аравию с юга на север и с запада на восток. Главный торговый тракт пролегал вдоль горной цепи Хиджаз близ Красного моря, по нему перевозили в Восточное Средиземноморье благовония из Южной Аравии и товары, доставляемые морским путем из Восточной Африки и Индии.

Мирные отношения арабов с соседями периодически сменялись враждебными действиями, зачинщиками которых обычно выступали кочевники, совершавшие грабительские набеги. Боевые отряды арабских племен, быстро передвигаясь на верблюдах, нападали и уходили внезапно; подвижные и сплоченные, они представляли значительную военную силу. Ближневосточные государства были вынуждены считаться с арабами и вели по отношению к ним политику сдерживания либо же привлекали их на свою сторону и брали к себе на службу. Так поступали еще ассирийские и нововавилонские цари, в войска которых входили отряды арабской верблюжьей кавалерии. Для них Аравия была источником беспокойства, варварской периферией, которую они стремились усмирить и подчинить своему влиянию. Сходную политику проводили позднее римские, византийские и персидские правители.

В первые века до и после нашей эры активность арабов возросла, их присутствие все больше ощущалось в Палестине, Сирии и Месопотамии. Это связывают с дальнейшим ухудшением экологических условий и относительной перенаселенностью Аравии, а также с усовершенствованием верблюжьего седла, что способствовало увеличению боевой мощи и мобильности арабского племенного ополчения. В раннеклассовых государствах римской эпохи, Набатее и Пальмире, преобладало арабское население, хотя официальным языком служили письменные арамейские диалекты. Когда весь Ближний Восток оказался поделенным между двумя мо-

гущественными империями, Византией и сасанидским Ираном, сложились два тесно связанных с ними вассальными отношениями арабских княжества — Гассанидское в районе Дамаска и Лахмидское (со столицей в г. Хира) на нижнем Евфрате.

Язык арабов долгое время оставался в тени, поскольку не находил письменного выражения. Поэтому трудно реально представить, в каких формах он существовал. Первые попытки записать арабскую речь связаны с применением южноарабского (сабейского) алфавита. Вдоль большого торгового пути из Йемена в Палестину и Сирию, особенно в северной его части — от Вади ал-Кура (Долины селений, древнего Дедана) до окрестностей Дамаска, обнаруживаются надписи, выполненные разными вариантами этого строго консонантного алфавита; датируются они приблизительно с V в. до н. э. по IV в. н. э. Часть из них (вероятно, старейшая) оставлена выходцами из южноарабских государств и написана на их диалектах (больше на ма'инском); другая часть отражает речь местных племен, это надписи деданские, лихйанские, самудские, сафские; их принято называть протоарабскими. Количество надписей весьма значительно — несколько тысяч, но в языковом отношении они малоинформативны, чаще всего содержат имена собственные, отдельные слова и короткие фразы. Их высекали по случайным поводам на караванных стоянках.

Употребление южноарабского алфавита для передачи близкородственного языка северных арабов длилось долго, но широкого выхода не имело; традиция не закрепилась и заглохла вместе с окончательным упадком южноарабской культуры и письменности. Более перспективным оказалось использование арамейского алфавита арабами Набатеи и Пальмиры в III—IV вв. Из него и выработался вид письма, который стал впоследствии арабским национальным [96]. Дошедшие до нас надписи на арабском языке крайне малочисленны, но по ним удается проследить, как постепенно, в результате едва заметных изменений в начертаниях форма букв становилась другой и складывался особый арабский алфавит. Старейшая арабская надпись из ан-Намары к югу от Дамаска датирована 328 г. и была предназначена увековечить деяния некоего «царя всех арабов» Мар ал-Кайса, вероятно, из Лахмидской династии. Еще три надписи, также из Сирии, относятся уже к VI в. и являются определенно арабскими не только по языку, но и по письму.

У средневековых авторов сохранились очень смутные предания о происхождении и распространении арабского алфавита. Они связывали его со столицей Лахмидов, Хирой, и

даже указывали имена изобретателей нового алфавита и лиц, которые принесли его в Мекку, Таиф и другие пункты Центральной Аравии. Однако мы до сих пор не знаем ни одной домусульманской арабской надписи на территории владений Лахмидов, и это не позволяет считать ее родиной арабского алфавита. Хира была, очевидно, одним из пунктов, где арабский алфавит находился в употреблении, а в Мекку он мог проникнуть как из Хиры, так и из Южной Сирии, с которой Мекка имела тесные экономические связи. Для нас важно то, что к моменту, когда началась проповедь Мухаммада и возникло первое единое государство арабов, у них имелось собственное письмо, естественно выросшее из традиционного для Ближнего Востока арамейского алфавита.

Новое письмо не было просто графическим вариантом арамейского или набатейского письма. Как мы знаем, в арабском языке 28 согласных, а в прежних семитских алфавитах было только 22 буквы. На первых порах приходилось 6 букв использовать для передачи сходных пар звуков, затем были найдены дополнительные значки для различения этих звуков, и алфавит стал точно соответствовать количеству согласных, чем может похвастаться далеко не каждая система письма. Другим новшеством было изобретение способа передачи долгих гласных: три знака, служившие для передачи согласных ', *й*, *ў*, стали использовать для обозначения *а̄*, *ӣ*, *ӯ*. Этот способ был уже известен в набатейском письме, но в арабском он применен более последовательно.

В процессе графического развития набатейского письма в арабское для многих букв стало обязательным слитное (лигатурное) написание, вследствие этого такие буквы приобрели по четыре начертания, соответствовавшие их позициям в начале, в середине или в конце лигатурной связи либо отдельной, несвязанной позиции; несколько букв получили по два позиционных начертания: конечное и несвязанное. Таким образом, наряду с развитием и совершенствованием письма происходило и его усложнение и сближение начертания букв, которые прежде не были похожи. Поэтому по мере распространения арабского письма пришлось неоднократно его улучшать и реформировать, но многие недостатки изжить не удалось.

Ничтожное количество протоарабских и раннеарабских надписей даже в сочетании с данными внешних, иностранных источников, которые упоминают арабские имена и топонимы, не позволяет получить верное представление об арабском языке и языковой ситуации в древней Аравии. Они не только скудны и отрывочны, но и по происхождению связаны с окраинами Аравии, в которых обычно имели место межъ-

языковые и межкультурные контакты; они могут служить лишь дополнением к чему-то основному, вносить какие-то коррективы в общую картину.

Действительно, есть источник, в котором содержатся богатейший языковой материал и разнообразная историко-культурная информация о древнеарабском обществе. Это — арабская поэзия, героические сказания и генеалогии племен, речи вождей и ораторов, пословицы, поговорки, песни и прочий фольклор. Из устной словесности арабов, которая стала впоследствии достоянием литературы и дожила до наших дней, их язык предстает в полном объеме и во всех деталях.

Однако между созданием названных памятников и их записью лежит целая эпоха в несколько веков. Наши знания об арабском языке опосредствованы не только системой письма, но и деятельностью тех филологов, которые записывали произведения устной словесности, и предшествовавшей записи передачей этих произведений в ряде поколений. Возникают вопросы о месте, времени и условиях формирования этого языка, о его соотношении с разговорной речью; ответы на них целиком зависят от анализа арабской традиции и истолкования внутриязыковых данных в сравнительно-историческом плане. Неудивительно, что по ключевой проблеме арабского языкознания об истоках классического литературного языка высказывались самые разные мнения, вплоть до объявления его вместе с созданными на нем произведениями выдумкой филологов-горожан VIII—IX вв. или признания этой проблемы принципиально неразрешимой.

Первое, что необходимо констатировать относительно языка древнеарабской поэзии и других устных памятников,— его безусловное единство. Этот факт находится в явном или по крайней мере кажущемся противоречии с разрозненностью десятков и сотен арабских родов и племен. Непрерывно протекавшие социально-этнические процессы и «бедуинизация» Аравии приводили к многократным перемещениям и смешениям племен, возникновению и распадению родо-племенных союзов, гибели и исчезновению отдельных ветвей. Несмотря на это, крупные родо-племенные коллективы стабильно сохранялись на протяжении длительных периодов времени и постоянно занимали определенные территории. А однотипность неизменного образа жизни способствовала консервации единства языка. Историко-генеалогические предания позволяют даже воссоздать приблизительную картину расселения арабских племен в эпоху расцвета поэзии, накануне знаменательных событий VII в.

Центральноаравийское плато Неджд занимали племена ʿамир, сулайм, гатафан, хавазин, килаб, гани, ʿукайл, бахи-

ла, дабба, ʻади, асад, тамим, ʻаназа; к западу от них гористый Хиджаз и прибрежную Тихаму населяли племена саʻд, хузаʻа, хузайл и кинана (подразделением последнего считалось прославившееся позднее мекканское племя курайш); на побережье Персидского залива, восточнее Неджда, обитали племена бакр, ханифа, ʻабдалкайс и азд ʻуман. К югу от Хиджаза располагались племена хасʻам, азд сарат (или азд шану'а) и мазхидж, в Йемене жили харис, мурад, хамдан и химйар, в Хадрамауте — кинда. В северо-западном углу Аравии, от Хиджаза до Синая, обитали племена музайна, джухайна, бали, джарм, кудаʻа и джузам. Сирийскую пустыню занимали калб и бахра', пространство между нею и Неджем — племя таййи'. Наконец, в Приевфратье и Междуречье жили намир, таглиб и танух (см. [196, карты на с. 14, 30 и др.]).

Во время завоеваний VII в. многие племена сдвинулись с прежних мест обитания, перемешались и на новых территориях вступили в новые союзы. Племена из Южной Аравии объединились с сиро-палестинскими и образовали «кахтанидский союз», центральноаравийские племена создали свои союзные группировки. Генеалоги раннеисламского времени составили древа родословий, которые охватывают все арабские племена. В сводной схеме верхний ряд заняли имена двух предков-эпонимов — ʻАднана и Кахтана. Каждая из возводимых к этим персонажам генеалогических ветвей также делилась надвое: ʻаднаниды (по другим эпонимам — низариды, маʻаддиды, кайситы) — на мудар и рабиʻу, кахтаниды — на кахлан и кудаʻу. Эта схема родословий с дуальным членением племен отражает не столько действительное происхождение родо-племенных коллективов, сколько племенные связи и союзы VII—VIII вв. [49, 11]. Основываясь на генеалогиях, арабистика часто оперирует понятиями «северные арабы» (ʻаднаниды) и «южные арабы» (кахтаниды), что нуждается, очевидно, в уточнениях и тогда, когда дело касается истории языка.

Арабская традиция не сохранила надежного сообщения, которое связывало бы рождение поэзии и поэтического языка с каким-либо конкретным племенем. В глазах раннесредневековых авторов бедуины сливались в сплошную массу носителей «чистого» классического арабского языка, наделенных к тому же природным даром слагать стихи. Чем глубже в степь (пустыню), тем чище язык ее обитателей — такова была преобладающая точка зрения, в основе которой лежала идеализация степняка-кочевника. Есть, правда, утверждения об особой чистоте языка определенных племен; в числе последних называются хавазин, тамим, асад, хузайл, джарм и

многие другие, преимущественно центральноаравийские. Нельзя быть уверенным, что подобные оценочные суждения имеют исключительно лингвистические основания, да им и чужда историческая постановка вопроса. Очевидно, в политическом соперничестве племен некоторый вес приобрели притязания на языковой авторитет. В конце концов пальма первенства была отдана племени, которое выдвинуло из своей среды правящую династию халифов,— курайшитам, и на том традиция утвердилась.

Современная наука ищет область формирования поэтического языка на центральноаравийском плато Недждe и прилегающих к нему территориях, откуда происходит большинство известных поэтов; исследователям представляется наиболее вероятным, что его базой послужил говор одного племени или группы племен. Локализовать этот язык более точно или связать его с одним определенным племенем не удается. Из первоначального центра он довольно быстро распространился, не встречая на своем пути серьезных препятствий, поскольку подвижные арабские племена регулярно общались; на ежегодных ярмарках и религиозных празднествах устраивались и поэтические состязания. У каждого племени существовал в каких-то формах фольклор, и оно могло освоить новинки стихотворного искусства, присоединиться к общей языковой и поэтической традиции.

Язык и поэзия арабов, как у всякого народа, гармонируют. Формальные особенности поэзии тесно и органически связаны с природой языка. Смыслоразличительная и структурная роль количественного различия гласных, естественное членение потока арабской речи на чередующиеся краткие и долгие слоги, которые соотносятся в пропорции 1 : 2, слабая выраженность ударения определили квантитативный по преимуществу характер арабской метрики. Достаточно было сделать чередование долгих и кратких слогов строго регулярным за счет искусного подбора и расстановки слов, как речь становилась мерной, а если достигалась повторяемость определенных слогосочетаний, то получались стихи. Типовые модели словообразования давали преобладающее количество слов, произносимых в восходящем тоне, т. е. с переходом от краткого слога к долгому [136, 49—50]. Неудивительно поэтому, что из шестнадцати употребляемых в арабской поэзии размеров десять обладают восходящим ритмом, остальные шесть — восходяще-нисходящим. Как показали исследования Готхольда Вайля [219; 220], существенную роль в ритмообразовании играет также особое стиховое ударение, которое часто совпадает с обычным ударением в слове, а иногда расходится с ним.

Наряду с тем поразительная типизация словообразования от стандартных трехсогласных корней, высокая степень регулярности словоизменения обеспечивают присутствие в языке набора словоформ одинаковой или соизмеримой длины. Совпадение последних согласных у двух подобных слов приводило к их созвучию. Это открывало широкие возможности для рифмовки, что и было использовано с успехом в арабской поэзии и прозе. Одной-единственной рифмой можно было обойтись на протяжении ряда стихотворных строк, иногда многих десятков, что позволяло создавать целые поэтические произведения, основанные на ней. Моноримная поэзия — не прихоть арабских поэтов, а реализация заложенных в языковом строе потенциальных возможностей. То, что показалось бы на ином языке искусственным и надуманным, в арабском вполне естественно.

Язык поэзии не мог не отличаться от обыденного средства повседневного общения, от разговорной речи, в силу возвышенного характера своего предмета и более высокой степени упорядоченности. Ему надо было специально учиться; словесное искусство требовало отбора языковых средств, иначе нельзя было добиться выразительности и благозвучия стихов. В таком смысле справедливо утверждение, что на поэтическом языке никогда не говорили. Но не только это имели в виду арабские филологи, которые много писали об ощутимых различиях между языком поэзии и разговорными формами речи племен, различиях фонетических и лексико-грамматических. Однако их сообщения касаются лишь отдельных бросавшихся в глаза грамматических черт, особенностей произношения и словоупотребления, не содержат сколько-нибудь систематических сведений о говоре (или диалекте) какого-либо племени. Порой даже трудно заключить, идет ли речь о мелких случайных отклонениях или же о более значительных отличиях диалектного характера. К тому же сохранившиеся известия охватывают далеко не все области и племена Аравии.

Например, впечатление о своеобразии выговора у того или иного племени филологи обозначали звукоподражательными словами вроде *гамгама, талтала, фашфаша, каскаса, кашкаша, тумтуманийа, рутта* и т. п. Совокупность фактов, отмеченных филологами, как выяснилось, сводится к противопоставлению двух групп языковых вариантов: «хиджазских» (по территориальному признаку) и «тамимских» (по названию крупного племени); иначе говоря, Центральная Аравия делилась на две диалектные зоны, восточную и западную, граница между которыми проходила посредине Неджда.

Когда разрозненные диалектологические заметки и су-

ждения средневековых авторов были собраны вместе, наложены на географическую карту и тщательно проанализированы[4], стало возможным более наглядно представить распределение племенных говоров по территории Аравии и уточнить границы западной и восточной зон. Оказалось, что «хиджазские» языковые черты присущи в той или иной степени говорам племен, которые населяли области к югу от Хиджаза, включая весь Йемен, а также говорам племен таййи' и азд 'уман, которые обитали далеко в стороне, на северо-востоке и востоке полуострова, в окружении племен, относившихся к «тамимской» зоне. В целом по языковым характеристикам арабские племена группируются совсем иначе, нежели по генеалогической схеме. В обе диалектные зоны входят как 'аднаниды, так и кахтаниды. Но хиджазскую группу образуют главным образом племена кахлан, говоры которых, по-видимому, отражали остатки гипотетического «западноарабского языка», который некогда был связующим звеном между северо-западными и южными семитскими языками.

Важно подчеркнуть, однако, что поэтический диалект и племенные говоры представляли разные формы одного языка: звуковая, грамматическая и лексическая основы, несомненно, были у них общими. Благодаря этому арабский язык как реальное единство противостоял другим языкам, родственным и неродственным. В пределах этого единства существовали малозаметные переходы от одних территориальных и племенных особенностей живой речи к другим без нарушения взаимопонимания.

С распространением поэтического диалекта всюду устанавливалась своего рода диглоссия: две функциональные разновидности одного языка дополняли друг друга и взаимодействовали между собой. Говоры разных родо-племенных и территориальных коллективов оставались средством общения, мирно уживаясь с языком (диалектом) поэзии как средством духовной жизни на более высоком уровне. Последний способствовал сохранению общих черт и нивелированию различий между говорами, утратил тесную зависимость от своего базового диалекта и приобрел наддиалектный характер. Аналогию такой языковой ситуации ученые (В. Марсе, А. Флейш и др.) усматривают в Греции эпохи Гомера и называют язык арабской поэзии поэтическим, или литературным, койне.

Общеарабское койне постепенно расширило также сферы своего социального применения. На нем сочинялись публич-

---

[4] Исследование провел Х. Рабин, опираясь на работы ряда своих предшественников, см. [196].

ные речи, прорицания, сказания и т. п. В зависимости от среды и сферы применения койне реализовывалось, очевидно, в разных вариациях. Оно допускало разнообразие в определенном диапазоне и компромиссно сочетало в себе особенности живых говоров. Например, в нем встречаются как «хиджазские» полногласные формы типа *Фу‘уЛ* (1*у*2*у*3), так и «тамимские» опущения кратких гласных типа *Фу‘Л* (1*у*23), а его словарь был открытой системой, способной вобрать в себя лексику из разных говоров.

В начале настоящего очерка была сделана попытка описать арабский язык с точки зрения его внутреннего устройства, таким, как он сложился к VI—VII вв. и представлен в письменных памятниках, относящихся главным образом к VII—X вв. Теперь следует обсудить его в сравнительно-историческом плане. При сопоставлении классического арабского языка с другими семитскими языками его черты проступают особенно отчетливо.

Казалось бы, здравый смысл заставляет полагать, что языки, которые получили письменное оформление и материальное воплощение в литературных памятниках III—I тысячелетий до н. э., должны отражать более древнее состояние, более раннюю ступень языкового развития. Однако действительность противоречит этому допущению. Арабский язык, письменно закрепленный позднее других, оказался самым архаичным по ряду существенных показателей. Благодаря особому устройству корня языки семитской ветви вообще отличаются большой устойчивостью. Многие корни, слова, местоимения, союзы, предлоги, грамматические форманты (префиксы и суффиксы) у них общи и сохранились в почти неизменном или слабо варьируемом виде. Но арабский выделяется среди них, обладая таким набором древнейших черт, как ни один другой. Только аккадский язык на своей ранней стадии, так называемый староаккадский, в некоторых отношениях архаичнее арабского.

Прежде всего звуковой состав арабского языка очень близок к прасемитскому. Из 28 арабских согласных 23 прямо восходят к нему, 5 претерпели более или менее значительные модификации; одной или двух гипотетически восстанавливаемых прасемитских согласных фонем в арабском недостает. Система арабских гласных из трех пар кратких и долгих целиком соответствует древнейшему состоянию языка-основы, предполагаемому предку семитских языков. Это значит, что большинство тех схем, или моделей, по которым образуются именные и глагольные основы в арабском, было в точности таким несколько тысячелетий назад, до расчленения прасемитского на диалекты. Например, если слово со

значением «жертва» в разных языках звучало *зӣбу, зебах̣, дабх̣а̄, зеб̣х*, а в арабском *зибх̣*, то исходной формой, из которой только и могли развиться остальные, оказывается последняя.

Звуковая сторона языка очень показательна, и ею нельзя пренебречь, ведь язык в известном смысле есть символизация человеческого опыта в звучащих знаках; звуки образуют нижний, материальный уровень языковой структуры, на котором держатся остальные «этажи». В языке все взаимосвязано, взаимообусловлено, плотно подогнано, любое изменение отражается на разных уровнях, на всей системе. И если фонемный строй устойчив, это должно дополняться относительной устойчивостью других элементов. Действительно, в арабской морфологии мы находим не только очень древние модели словообразования, но и трехпадежную систему склонения, исчезнувшую в других семитских или рудиментарно сохранившуюся. То же следует сказать о многих глагольных формах, регулярном употреблении двойственного числа, ряде синтаксических и семантических явлений.

Вместе с тем арабский язык в ряде других отношений ввел новшества, развился интенсивнее остальных семитских языков, а также утратил некоторые древние черты, более явственно проступающие в них. Поэтому столь же обоснованно арабский относят к числу молодых семитских языков, сформировавшихся сравнительно поздно.

Таким новшеством по отношению к прасемитскому оказывается арабский перфект суффиксального спряжения, образовавшийся из старой формы причастия (или прилагательного) путем присоединения местоименных суффиксов; он развился взамен утраченного перфекта с префиксальным спряжением, представленного в староаккадском. Самостоятельным образованием в арабском является определенный артикль *'ал-*, тогда как неопределенность выражается суффиксально, через *-н*, либо отсутствием показателя. Система пород в арабском утратила первоначальную симметричность, став более разнообразной и сложной. Форма будущего времени с частицей *сауфа* или префиксом *са-*, сослагательное и усиленное наклонения, пассив внутреннего образования в глаголе, специальная форма для выражения превосходной степени прилагательного, широкое употребление разных форм ломаного множественного в имени, способы развертывания сложных предложений в синтаксисе — вот далеко не полный перечень грамматических явлений, свидетельствующих об относительно позднем самостоятельном развитии арабского языка.

В сравнительно-историческом семитском языковедении

арабский язык долгое время играл плодотворную роль языка древнейшей формации, по которому выверялось развитие других. Как теперь все более выясняется, отведение ему подобной роли частично не оправдалось. Гораздо вернее видеть в нем сплав архаичных и новых черт, послуживший фундаментом языковой системы большой выразительной силы и гибкости.

Особого внимания заслуживает лексическое богатство арабского языка, проявляющееся и в большом количестве корней, и в обилии словообразовательных моделей, и в высокой продуктивности многих из них. Никакой другой семитский язык не выдерживает сравнения с арабским по запасу слов. Для объяснения буйной роскоши арабского словаря выдвигались самые различные соображения и гипотезы.

Указывалось, во-первых, на конкретность мышления и необычайную наблюдательность бедуинов. Действительно, число корней и отдельных слов с вещественным значением очень велико, оно относится к разнообразным сферам человеческой жизни и природной стихии. С самой что ни на есть дотошностью, вникая в мелкие детали, арабы давали отдельные названия частям человеческого тела и их естественным качествам, действиям и проявлениям, предметам одежды, питания, повседневного обихода и походного снаряжения, жилищу и домашней утвари, орудиям труда и оружию, верховым и вьючным животным разного возраста, пола, состояния; дробное словесное членение окружающей человека природы отражалось в арабской номинации диких животных, птиц, растений, почв, небесных тел, разных видов ландшафта, света, огня, ветра, воды; очень дифференцированно выделялись признаки и свойства вещей и явлений. Богатая и разветвленная лексика существует в арабском языке для обозначения психологических и эмоциональных состояний человека, его поведения и нравственных качеств, а в социальной области — для обозначения семейных и родственных отношений, явлений мирной и военной жизни племени.

Немаловажен тот факт, что весь словарный фонд арабского языка, за малыми исключениями, гомогенен или производит гомогенное впечатление. Заимствованные слова арабский язык подчиняет своим фонетическим законам, подгоняет под свои стандарты. Таково свойство всякого языка, но в арабском иностранные слова трудноузнаваемы, а если они семитского происхождения, то просто неузнаваемы. При сложении литературного арабского языка в него широким потоком влились слова из разных говоров, в свою очередь служивших резервуаром исконно семитской лексики. Обогащение словаря шло также за счет лексикализации метафор,

способных полностью замещать имена. Наконец, арабский словарь просто полнее и лучше записан по сравнению с другими семитскими языками.

Совокупность грамматических и лексикологических фактов свидетельствует, очевидно, о неравномерном развитии языков семитской ветви, отражая своего рода культурно-исторический парадокс или не раскрытую еще закономерность.

Родо-племенное общество Аравии, обладавшее поэтическим языком, имевшим тенденцию превратиться в общенародный язык, испытывало во второй половине I тысячелетия н. э. все возраставшее политическое давление извне и подвергалось могучим культурно-идеологическим веяниям, идущим из средиземноморского мира. Среди арабских племен постепенно, но упорно распространялись чужие религиозные учения, христианство и иудаизм, их собственные языческие культы начали приходить в упадок. С возникновением христианских общин и государственных образований на севере и северо-востоке Аравии связаны первые робкие попытки употребления незрелого еще арабского письма.

Византия и Иран стремились усилить свое непосредственное влияние в Аравии и использовать ее во взаимной борьбе друг с другом. Во второй половине VI в. Византия побуждала Эфиопию к расширению ее владений в западной части Аравии, но поход эфиопских войск на Мекку закончился для них неудачно. Иран, со своей стороны, послал войска в Южную Аравию и обеспечил себе прямое военное присутствие. Иранский наместник лишил власти ослабевших южноарабских правителей и стал насаждать зороастризм. Так на грани VII в. Аравия была окончательно втянута в политическую и идеологическую орбиту Ближнего Востока. В различных ее краях начали выступать проповедники и пророки. Надвигался крупный социально-идеологический кризис, последствия которого оказались совершенно неожиданными и повлияли на ход мировой истории.

«Мусульманская революция» первой половины VII в., если рассматривать ее с точки зрения языковой ситуации в Аравии, вызвала к жизни два новых фактора: литературный (поначалу устный) памятник неведомого прежде жанра и языковую общность, основанную на иных социальных связях, нежели традиционные.

Мухаммад из Мекки объявил около 610 г. о своей пророческой миссии и призвал своих сородичей и сограждан уверовать в Единого бога, Аллаха, и в неизбежное наступление конца света и Судного дня, за которыми последует другая, загробная жизнь для всех людей; он требовал, чтобы люди сообразовали с этой верой свои поступки, мораль,

взаимоотношения, земную жизнь. Говорил он страстно, порой исступленно, короткими, рублеными фразами со своеобразными ритмом и рифмой. То была не поэзия, а рифмованная проза (*садж'*), к которой прибегали и другие арабские прорицатели и пророки той эпохи.

За два десятилетия Мухаммад из непризнанного проповедника превратился в руководителя общины своих последователей, число которых неуклонно росло. По мере того как он развивал свое учение и становился политическим деятелем, вынужденным заниматься регулированием внутренних отношений и внешних связей основанной им общины, содержание и форма его высказываний менялись. В них стали преобладать увещания и наставления, изложенные в длинных периодах речи со спокойным, уравновешенным ритмом и менее выраженной рифмой. Однако по-прежнему они произносились как слово божье, внушенное пророку свыше.

Мухаммад обращался к своим слушателям, безусловно, на том языке, которым владел он сам и который был общепонятен. Таковым был наддиалектный арабский язык, слегка отмеченный произносительными и лексико-грамматическими особенностями говора его родного племени курайш. Пророческое содержание его речей, может быть, казалось несколько странным, так как включало малопонятные слова и обороты, необычные понятия и сюжеты.

Созданная Мухаммадом община муслимов («предавших себя богу») объединяла своих членов на основе единства культа; кроме курайшитов в нее почти с самого начала входили низы мекканского общества, иноплеменные рабы и вольноотпущенники. Языковое единство для общины не постулировалось, но само собой разумелось: разделять одинаковые идеи, совершать одинаковые культовые действия под предводительством одного наставника можно было, конечно, лишь пользуясь единым языком. Ощутимых языковых трудностей не встретилось, очевидно, и тогда, когда Мухаммад с группой мекканцев переселился в 622 г. в Ясриб (будущую Медину), когда к его общине присоединились окрестные кочевые племена, жители Таифа, других городков и оазисов и, наконец, когда племена из разных концов Аравии признали его власть и присягнули ему.

Мухаммад сам был убежден, что возглашает свое учение на «языке арабском, ясном» [29, XVI, 105, XXVI, 195], который в результате его деятельности был возведен в ранг священного и божественного, уравнен по статусу с теми языками, на которых уже раньше существовало Священное писание. Выдвигая положение о «языке арабском, ясном», психологически оказавшееся очень важным, пророк стремился

поднять свой авторитет; практическая значимость этого языка возрастала вместе с численным ростом и организационным укреплением общины, доступ в которую был открыт для всех без ограничения, независимо от этнической, родо-племенной и религиозной принадлежности, социального происхождения. Налицо были предпосылки для создания в Аравии более сплоченной социально-коммуникативной системы с общим языком. В конечном счете страна впервые была политически объединена под сенью теократического государства. Дальнейшее зависело от его прочности и жизнеспособности.

После смерти Мухаммада в 632 г. едва не вспыхнула междоусобица среди его последователей, большинство союзных племен отпало от ислама, и государству грозил распад. Преемник Мухаммада (посланника Аллаха), халиф, и его видные сподвижники предприняли ряд дипломатических шагов и несколько военных походов ради усмирения племен и восстановления единства. Энергичными действиями им удалось удержать власть в своих руках и направить соединенную боевую мощь арабских племен на внешние завоевания. В этой обстановке правящая верхушка исламской общины была жизненно заинтересована в том, чтобы собрать, упорядочить и сохранить все, что возвестил пророк и в чем заключалось правовое и моральное обоснование ее власти. Между тем проповеди и распоряжения Мухаммада все еще находились во фрагментарном и разрозненном состоянии, хранились главным образом в людской памяти и отчасти в записях разных лиц. Те, кто помнил Коран наизусть, гибли на полях битв, и число их катастрофически уменьшалось.

По поручению халифа Абу Бакра (632—634) бывший писец пророка Зайд ибн Сабит составил сводный текст Корана. Так состоялось превращение устного Корана в писаную Книгу, изготовленную тогда, вероятно, в одном экземпляре. Были, однако, и другие грамотные сподвижники посланника Аллаха (Убайй, Ибн Мас'уд, Али и др.), которые также занимались собиранием и составлением сводов Корана, частичных или полных. Они в основном совпадали с версией, изготовленной для халифа, но отличались от нее, как и друг от друга, в частностях: расхождения состояли в разной последовательности некоторых частей текста или отдельных фраз, в замене одного слова или грамматической формы другими, в разном объяснении повода высказываний и смысла некоторых фраз и слов.

Составители сводного текста Корана вплотную столкнулись в своей работе с лингвистическими вопросами соотношения звучащего и писаного текста, разговорного и литературного языка, с потребностью в норме и вариативностью уст-

ной речи. Им на практике пришлось решать, как адекватно передать текст Корана на письме, чтобы его воспроизводили вслух и истолковывали единообразно. Языковые проблемы были, конечно, частью острых социальных коллизий, их решение не было сразу достигнуто, противоречивые версии Корана продолжали иметь хождение.

Усилия по редактированию были возобновлены при халифе Османе (644—656), для этого в 651 г. была назначена коллегия из четырех авторитетных сподвижников пророка во главе с тем же Зайдом ибн Сабитом. На сей раз работа была проведена более основательная: собраны все доступные списки, в основу окончательной редакции был положен тот же кодекс первого свода, который перешел от Абу Бакра к Омару и затем к его дочери Хафсе. Разница между первым и вторым сводами была, по-видимому, ничтожной. Но другие списки повелели уничтожить, а новую редакцию размножить и разослать в крупнейшие города — Мекку, Дамаск, Куфу и Басру.

Эпоха записи и редактирования Корана явилась важным этапом в становлении литературного арабского языка. Правда, арабское письмо к тому времени оставалось еще очень несовершенным и его практическое употребление, которое неуклонно расширялось, вызывало трудности и колебания. Для того чтобы превратить его в удобное средство передачи языка, было необходимо последовательнее провести фонологический принцип, добиться наличия одного графического знака для каждой фонемы. С этой целью были введены надстрочные и подстрочные точки для различения тех букв, которые имели сходное или одинаковое начертание. Были изобретены также значки для обозначения кратких гласных, удвоения согласного, безгласия, гортанного взрыва, непроизносимости на стыке слов и долготы алифа, конечной нунации. Форма и положение значков по отношению к корпусу буквы менялись, их писали чернилами разного цвета. Так, для кратких гласных вначале употреблялись красные точки, потом для *а* и *и* их заменили наклонными чертами (штрихами), для *у* — уменьшенной буквой *ў*. Все эти дополнительные значки вводились стихийно и бессистемно разными писцами по их усмотрению, за образец был взят сирийский вариант арамейского алфавита. Время их введения точно не датируется. Диакритические точки, возможно, употреблялись еще в VI в.

Упорядочение орфографии и систематизацию значков связывают с инициативой разных лиц и приурочивают к разным годам второй половины VII—VIII в.

 Арабские завоевания завершились созданием огромного

государства, простиравшегося от Пиренеев до Индии. Всюду в завоеванные области арабы принесли свой язык в устной и письменной формах и свою религию. Это не значит, что распространение ислама и арабского языка шло с такой же скоростью, с какой продвигались войска, и что все население Халифата автоматически стало представлять однородную массу, единую конфессиональную и языковую общность. Утверждение арабского языка среди покоренных народов имело значительную протяженность во времени, в разных странах протекало с различной интенсивностью и принесло неодинаковый конечный результат.

Первыми островками арабского языка становились войсковые отряды самих завоевателей, их гарнизоны, передвижные или постоянные лагеря, где находились часто и семьи воинов, и только на следующем этапе компактные арабские поселения. Как правило, количественно по отношению к местному населению пришлые арабы составляли ничтожный процент. Но им принадлежали инициатива, уверенность в своих силах, лучшая организованность; все это самым решительным образом сказывалось на привилегированном положении арабского языка. Арабам не приходилось приспосабливаться к социально-политической и языковой ситуации в каждой завоеванной стране, учить язык большинства, искать пути общения с местным населением. Их лагеря, гарнизоны и поселения были автономны и суверенны и в языковом отношении: повседневные и официальные разговоры, администрация, суд, богослужение, переписка со столицей — все велось и действовало на арабском языке. Из центра Халифата постоянно поступали новые языковые импульсы вместе с войсковыми подкреплениями, правительственными распоряжениями и вновь назначаемыми должностными лицами.

И наоборот, местное население, по крайней мере та его часть, которая вступала в тесные и многократные контакты с завоевателями, было вынуждено приспосабливаться в языковом отношении. Прежде всего это касалось пленников, которых приводили в арабские лагеря и отправляли в центр Халифата; тех, кто вел переговоры с арабами об условиях мирного договора или капитуляции; тех, кто платил дань или вносил налоги; тех, кто вступал в мусульманские войска и шел с ними в дальнейшие походы; тех, кто поставлял провиант и фураж или торговал с арабами. Какая-то часть местного населения принимала ислам, становясь при этом *майла* (клиентами) какого-либо рода, племени или военачальника персонально.

Нельзя сказать, что арабский язык навязывался силой, при помощи репрессивных мер или же благодаря определен-

4 Зак. 194

ной, сознательно и планомерно проводимой языковой политике сверху. Однако сложившаяся социально-политическая ситуация обеспечивала арабскому языку режим максимального благоприятствования.

Усиление позиций одного языка всегда означает ослабление позиций, ущемление роли, сужение сферы применения другого языка. Соперничество и смена языков не могут протекать совсем безболезненно. Язык не наследуется биологически, а передается от одного поколения к другому посредством длительного обучения внутри языковых коллективов. При обычных обстоятельствах это тот язык, который родители получили от своих предков и который дети усваивают, подражая окружающим, и владеют им в течение всей жизни. Так языки существуют из века в век. Только вмешательство со стороны, воздействие мощных сил извне может подорвать этносоциальные группы и нарушить естественный способ функционирования и воспроизводства языка. Тем не менее межъязыковые контакты, смешение языков, их взаимная борьба и вытеснение происходят часто, почти столь же регулярно, как и стабильное существование одноязыковых коллективов.

Что значит смена языка для индивида и социального коллектива? Это утрата одних языковых навыков и обретение новых, т. е. научение иной артикуляции звуков, иному набору слов и способам их изменения и сочетания, привыкание к восприятию другого звучания речи, обновление рецепторно-рефлексивного аппарата. Но не только. Это означает еще для них полную перестройку состава и структуры всей культурной информации, получаемой через язык, разрыв связей с историческим прошлым, с бесчисленными поколениями предков, с их традиционными стереотипами мышления и накопленными ценностями или их переосмысление. Сменивший язык индивид или коллектив приобретает также не только новые фонетические, грамматические, словарные навыки, но и заключенную в усвоенном языке информацию, меняющую его самосознание, как актуальное, так и ретроспективное.

Что же заставляло людей отказываться от привычного орудия мысли и столь важного в жизни средства общения и практической деятельности, каким является язык? Невозможно представить, чтобы индивиды и социальные группы стояли перед выбором между двумя языками, традиционным и новым, своим и чужим, сравнивали их и свободным волеизъявлением отдавали предпочтение чужому, усматривая в нем некие преимущества. При всех системно-структурных

различиях между языками по сложности своего устройства и потенциальным возможностям они равноценны[5].

Дело заключается, очевидно, в конкретных социально-исторических обстоятельствах. Арабское завоевание подорвало организационные устои прежних языковых коллективов, лишило привилегий ту узкую социальную прослойку, от которой зависело поддержание традиций,— бюрократию и служителей культа. И наоборот, обеспечило привилегии тем, кто пользовался арабским языком. Последний стал более престижным как язык победителей, их религии и общины, вступать в которую не возбранялось никому. А обращение в ислам налагало некоторые обязательства в употреблении арабского языка, хотя бы произнесения формулы вероисповедания и молитв. Владение арабским языком становилось одним из символов принадлежности к новому коллективу, социально-идеологической и культурной солидарности его членов. Вступившие в ислам превращались в составной элемент мусульманской общины, влиявший на ее дальнейшие судьбы и внутреннюю историю, в том числе языковую.

Арабский язык распространился по всему Халифату и потеснил на своем пути множество живых разговорных и литературных языков. В результате лингвистическая карта Ближнего Востока, Северной Африки, части Южной Европы, Ирана, Закавказья и Средней Азии совершенно преобразилась. За два с лишним века, пока существовало централизованное государство, сложившаяся языковая ситуация в одних регионах приобрела устойчивый, необратимый характер и с небольшими изменениями дожила до наших дней; в других крупные военно-политические события более поздних эпох (сельджукское и монгольское завоевания, крестовые походы и т. п.) привели либо к полному, либо к частичному вытеснению арабского языка как средства живого общения. А литературный арабский язык имел свою особую судьбу.

Те же социально-исторические процессы не могли не сказаться на самом арабском языке. Действительно, долгому периоду его относительно изолированного развития наступил конец. Смешение разных племен в арабских армиях, военных лагерях и гарнизонах, новых поселениях и особенно в крупных городах привело к стиранию языковых различий между ними. Утверждать, что в эпоху исламизации Аравийского полуострова и арабских завоеваний за его пределами сложился единый разговорный арабский язык [139, 5], быть

[5] «Язык одолевает своих соперников не в силу каких-то своих внутренних качеств, а потому, что носители его являются более воинственными, фанатичными, культурными, предприимчивыми» (А. Мартине, см. [39, 81—82]).

может, слишком смело. Произошло выравнивание и сближение живых говоров, но не полное их слияние и единение. О сохранении заметных отличий в произношении, словоупотреблении и некоторых грамматических формах свидетельствует филологическая литература.

Приток арабизовавшихся по языку представителей других народов, простой количественный рост говоривших по-арабски интенсифицировали развитие арабского языка. В самом деле, это увеличение означало многократное возрастание числа актов речевой деятельности, из которых, собственно, и складывается актуальная жизнь языка. В каждом речевом высказывании реализуются новые комбинации языковых средств и открываются возможности для изменения языка на всех его формальных уровнях. К тому же люди, которые впервые начинали говорить по-арабски, не могли сразу утратить свои прежние речевые навыки и привносили их во вновь усвояемый. Есть многочисленные свидетельства того, что уроженцы Ирана, Средней Азии и Афганистана не делали различия между звуками *ḳ* и *к*, *х̣* и *х*, *с̣* и *с*, путали именительный и винительный падежи, нарушали правила согласования подлежащего и сказуемого (знаменит пример *'акалӯнӣ-л-барāгӣс̱у* — «меня заели блохи», где полагалось употребить глагол в ед. ч. ж. р.: *'акалатнӣ*), вставляли иностранные слова и обороты. Даже природные арабы поддавались влиянию окружения и стали чаще допускать ошибки [139, 4—47].

Совокупное действие указанных факторов вызвало ускоренную эволюцию живого арабского языка. Главное изменение состояло в утрате конечных флексий в имени и глаголе, т. е. говорящие перестали произносить краткие гласные в конце слов, останавливаясь на предыдущем согласном (что и прежде допускалось как поэтическая вольность и в паузальных формах). Это имело далеко идущие последствия: равновесие системы из трех пар гласных фонем расшатывалось, редукция кратких гласных усилилась, появлялись качественно новые фонемы. Естественно, произошла перестройка слогового состава слов, ощутимее стала роль ударения. Согласные звуки также начали терять устойчивость и традиционное произношение.

Фонетические изменения не были изолированными и сопровождались не менее знаменательной перестройкой морфологии и синтаксиса. Общее направление языкового развития сформулировать можно кратко: переход от флективного строя к аналитическому. Ведь и в классическом арабском синтетическое выражение реляционных отношений (падежей, наклонений и т. д.) дополнялось аналитическими средствами — частицами, предлогами, порядком слов. Теперь же

удельный вес этих средств значительно возрос, а система флексий упростилась.

Аналогичный путь развития давно прошли другие семитские языки, некоторые еще до их письменной фиксации, и здесь просматривается определенная закономерность. Живые в то время арамейские диалекты практически повлияли на формирование арабских разговорных диалектов в Сирии, Палестине и Ираке, поскольку частично послужили для них субстратом. В Египте и Северной Африке подобную субстратную роль сыграли коптский и берберские языки, отдаленно родственные арабскому.

Именно тогда, когда живой арабский язык, который лег в основу классического поэтического койне, вступил на путь ускоренного развития и начал отходить от традиционного стабильного типа, терять отлаженное равновесие системы, со всей остротой встал вопрос о нормативном языке для литературы и официального употребления. Без всяких колебаний эталоном был избран язык старый, уходящий в прошлое, но представленный еще в Коране, памятниках устной словесности и большинстве бедуинских диалектов. Этот язык усиленно закреплялся в письменности, разрыв между ним и новыми арабскими диалектами увеличивался.

Важные решения, способствовавшие упрочению позиций арабского языка и закреплению его норм, были приняты в правление халифа Абдалмалика (685—705). Во-первых, делопроизводство в государственных канцеляриях было переведено на арабский язык. До этого в бывших византийских провинциях, особенно в Египте и Сирии, обходились услугами перешедших на службу к арабам старых чиновников, пользовавшихся привычным для них греческим языком, а в иранских провинциях — среднеперсидским. Второе решение касалось монетного дела: взамен прежних денежных единиц, доставшихся в наследство от Византии и сасанидского Ирана, был начат выпуск монет нового образца с арабской легендой. Утверждение арабского языка в двух важных функциях, безусловно, подняло его престиж как языка государственного.

При этом халифе был сделан также существенный шаг в усовершенствовании арабского письма. Только после реформы орфографии арабский язык получил удовлетворительное средство для письменной фиксации любых текстов, потребность в которых все время возрастала. Период поисков оптимального варианта системы арабского письма и устной передачи Корана вызвал громадный интерес к языковым вопросам и породил большое количество лингвистических наблюдений.

Конец VII и начало VIII в. приносят нам уже значительное число памятников арабского языка, надписей, документов и литературных произведений. Начинается длительная эпоха непрерывного существования арабской письменности, которая доставляет обильный материал для изучения литературного языка в его историческом развитии. Сквозь призму литературного языка просматриваются не очень отчетливо контуры народных разговорных диалектов.

О классическом арабском языке мы судим не только по древним письменным памятникам, но и по сохранившимся описаниям у филологов. Еще до истечения второго века новой, мусульманской эры главный труд по арабской грамматике был завершен и получил признание; сквозь все превратности времени он дошел до нас и был опубликован печатно. В 568 главах этого труда грамматика арабского языка полностью систематизирована и тщательнейшим образом описана. Примечательно, что очень детальная терминология целиком разработана на базе арабского языка, без единого иностранного, заимствованного слова. И сама грамматическая система почти полностью оригинальна, основана на наблюдениях над одним лишь арабским языком, создана по его мерке.

Упомянутый труд написал Абу Бишр (или Абу-л-Хасан) Амр ибн Усман ибн Канбар ал-Басри по прозванию Сибавайхи. Как видно из его прозвища и имени деда, он происходил из арабизированной семьи (вольноотпущенников племени ал-харис ибн ка'б) и был, вероятно, двуязычен. Он учился и творил в Басре, бывал в Багдаде при дворе Харуна ар-Рашида и умер сорока с небольшим лет (ок. 796 г.) в селении Байда близ иранского города Шираза.

Сибавайхи был далеко не первым по времени грамматиком. Сложившаяся в Халифате языковая ситуация придала грамматическим вопросам актуальный интерес. Как непосредственный повод к лингвистическим исследованиям указывают именно «порчу» арабского языка в устах коренных арабов и арабизованных неофитов и случаи искажения Корана при рецитации. Начальный этап арабского языковедения окутан туманом легенд, но локализуется точно в двух основанных арабами в Ираке городах — Басре и Куфе. Своего рода «культурным героем», стоявшим якобы у истоков арабского грамматического учения, слывет поэт VII в. Абу-л-Асвад ад-Ду'али из племени кинана [20, 1—2].

Если игнорировать предания о нем как мало правдоподобные, то первым грамматиком, которому присущи реальные исторические черты, оказывается Абдаллах ибн Абу Исхак (ум. в 735 г.). На него ссылается Сибавайхи, а более

поздние источники сообщают, что он впервые применил принцип аналогии (*кийāс*), фундаментальный в арабской грамматике. Следующему за ним поколению принадлежит ряд любителей арабской словесности и ревностных собирателей языковых памятников: Амр ибн ал-Ала ал-Мазини, ал-Ахфаш Старший, Йунус ибн Хабиб, Иса ибн Умар ал-Сакафи и др. [20, 7]. Последний был будто бы автором нескольких десятков сочинений, среди которых два грамматических известны по названиям, но рано утрачены. Вслед за ними явились два выдающихся таланта, ал-Халил и Сибавайхи, а также другие современные им филологи.

Истинным основателем арабской филологии в главных ее разделах был разносторонне одаренный ал-Халил ибн Ахмад ал-Азди ал-Фарахиди ал-Йахмади ал-Басри, который происходил из племени азд[6] и жил приблизительно в 718—791 гг. Как вышеназванные филологи, он был басрийцем и только на короткое время, может быть, выезжал в Фарс и Хорасан. Рассказывают, что он посвятил себя исключительно науке, жил скромно и держался независимо.

Грамматические сочинения ал-Халила до нас не дошли, но труд его младшего коллеги и ученика Сибавайхи не без оснований считается обработкой лекций ал-Халила и пестрит ссылками на него [197, 9—14]. «Книга Сибавайхи» (или просто «Книга» — так ее почтительно называли) должна быть признана, очевидно, произведением двух авторов, в котором лингвистические идеи учителя и ученика неразрывно переплелись; она вобрала в себя также достижения их предшественников. А поскольку сохранение и передача «Книги» обязаны следующим поколениям басрийских грамматиков, прежде всего ал-Ахфашу Среднему и ал-Мубарраду, она может рассматриваться как плод коллективного творчества целой плеяды ученых, работавших в одном направлении.

Одновременно в г. Куфе действовала группа филологов, также занимавшихся грамматическими изысканиями и признанных впоследствии основателями самостоятельной научной школы. Самыми видными ее представителями были Абу-л-Хасан Али ибн Хамза ал-Киса'и (ум. в 804 г.) и Абу Закарийа Йахйа ибн Зийад ал-Фарра (ум. в 822 г.). Оба они по большей части подвизались при багдадском дворе в качестве учителей и воспитателей халифских детей; им принадлежит ряд сочинений, из которых лишь немногие сохранились.

В начале IX в. большинство филологов Басры и Куфы

[6] Трудно сказать, из хиджазской или оманской ветви азд, свидетельства противоречивы и допускают оба толкования.

окончательно съехались в столицу и оформились в две соперничающие филологические школы; они плодотворно работали и вели между собой нескончаемые споры по частным грамматическим вопросам. Полемика подогревалась не только любовью к истине и научной принципиальностью, но и привходящими обстоятельствами: борьбой придворных группировок и религиозно-политических партий. К середине века у обеих школ определились молодые лидеры в лице ал-Мубаррада («басриец») и Са'лаба («куфиец»). Их диспуты в Багдаде — то ожесточенные, то забавные — продолжались до конца века; после их смерти полемика утратила остроту и стала затихать.

Победа в конце концов осталась за басрийцами, которые утвердили непререкаемый авторитет «Книги Сибавайхи». Куфа была лишь эпизодом в развитии арабской грамматической теории [137, 33], в сущности единой. Ее построение завершилось в X—XI вв. трудами Ибн Дуруставайхи, ас-Сирафи, ар-Руммани, Абу Али ал-Фариси, Ибн Джинни и др. Из Ирака эта отрасль знания разошлась по другим мусульманским странам, всюду усердно изучалась и поддерживалась благодаря деятельности многих десятков грамматиков, стала обязательным предметом в школе; так она дожила до наших дней и господствует в научной и педагогической практике на Арабском Востоке. Сильное влияние арабских грамматических учений испытала и европейская арабистика при своем становлении.

Единственным объектом изучения арабских грамматиков был арабский язык в тех формах, в каких он был представлен в речи бедуинов, не затронутых городской цивилизацией, в поэтических произведениях и Коране; главную свою цель они видели в том, чтобы выявить и установить норму этого языка. Установление нормы заключалось в демонстрации правильных форм и уместного их употребления и в попутном указании на невозможные формы, языковые ошибки, различные отклонения от того, что красиво, точно, выразительно, общеупотребительно. Так как языковые факты литературных памятников и живых говоров до известной степени противоречили друг другу, грамматики не всегда были в состоянии признать нормативность одних лексико-грамматических и звуковых явлений и отвергнуть другие. Им приходилось примирять между собой язык поэзии и язык Корана, «тамимские» (восточноаравийские) и «хиджазские» (западные) особенности в произношении и формообразовании. Поэтому норма литературного языка, описанная грамматиками, в ряде вопросов оказывается двойственной, допускающей варианты.
 В одних случаях это отразилось на орфографии, например на

правописании хамзы (знака гортанного взрыва), которая в Хиджазе опускалась, а в тамимских говорах произносилась; в других случаях, когда дело касалось аллофонов, было достаточно оговорок. Вариативность нормы была главным предметом споров и расхождений между грамматиками.

Описание языка строится эмпирически: формулируется правило, за ним следует пример, подтверждающий его справедливость; реже приводится пример на ошибку. Система изложения автором предварительно не обосновывается и не объясняется, она содержится в самой последовательности правил или группы правил, объединенных в параграф, главу, раздел. Также без всякого разъяснения, словно в расчете на догадливость читателя, вводятся понятия и термины, не всегда одинаковые и однозначные у разных авторов.

Отправным пунктом при изложении арабской грамматики для Сибавайхи и его многочисленных последователей и комментаторов служит конечная флексия, изменяемые или неизменяемые краткие гласные при последнем согласном слова, либо отсутствие таковых (нулевой гласный). Именно в этом они справедливо видели существеннейшую особенность описываемого языка. Варьирование краткого гласного в конце слова (с учетом безгласия) они называют *и'рāбом*, т. е. «арабизацией», истинно бедуинским способом говорить. Подход к языку у грамматиков был сугубо формальным, поскольку они не видели исторической перспективы и не сравнивали между собой родственные языки. Они рассуждали примерно так: слова, по их наблюдениям, имеют окончанием краткие гласные *а, и, у* либо нулевой гласный; каждое из этих окончаний может быть у таких-то категорий словоформ, а причины тому следующие и т. д. После перебора всех типов окончания у имен, глаголов и частиц (это деление оговаривается в самом начале) и более или менее удовлетворительного их объяснения переходили к формообразованию, т. е. к парадигмам, мерой для которых служили искусственно образуемые формы от корня *Ф'Л* (оригинальный и очень удобный прием, до сих пор используемый в арабистике и семитологии). Затем переходили к звукам, вариативности их произношения в паузе, на стыках слов, позиционно обусловленным изменениям и взаимовлияниям звуков и т. п. Грамматика излагалась в такой последовательности: синтаксис, словообразование, фонетика; морфологические вопросы рассматривались во всех трех разделах. Этот порядок представляется обратным по сравнению с тем, какой принят теперь в работах по общей лингвистике и в учебниках разных языков.

Названия для разных отделов грамматики еще не были

придуманы ал-Халилом и Сибавайхи, а введены немного позднее. Синтаксис был обозначен термином с неясной этимологией *нахӯ*, словообразование (и частично словоизменение) — *сарф* или *тасрӣф* (корень *СРФ* содержит понятие «изменение», «модификация»); учение о звуках не имело самостоятельного названия в грамматических трудах, лишь в работах о рецитации и орфографии Корана существовал термин *таджвӣд* (букв. «хорошее произношение»), под которым и стали понимать фонетику. А термин *нахӯ* приобрел более широкое значение «грамматики» вообще.

Указанный выше порядок изложения был принят у всех комментаторов и подражателей «Книги Сибавайхи», но не остался единственно возможным. Ряд авторов предпринял опыт самостоятельного осмысления и иного расположения материала. Таков, например, способ группировки грамматических вопросов по управляющим словам. Самый известный труд этого типа принадлежит Абдалкахиру ал-Джурджани (XI в.) и называется «Сто управляющих». Другой тип представлен классическим компендием аз-Замахшари (XII в.) «Разделенный по главам»; в нем вопросы грамматики объединены по частям речи: имя, глагол и частицы, а в четвертой главе рассмотрены фонетические и орфографические вопросы, общие для предшествующих трех глав.

Вообще грамматики, писавшие после VIII в., стремились либо к разработке частных грамматических вопросов в отдельных монографиях, либо к более компактной переработке грандиозной «Книги Сибавайхи», к более строгому логическому обоснованию системы, прибегая нередко к искусственным построениям; было создано также множество популярных переложений грамматической теории в учебных целях.

Не были чужды арабским грамматикам и общелингвистические вопросы. Так, они интересовались происхождением языка и считали, что он возник и существует либо по божественному установлению, либо по договоренности людей между собой [20, 28—33]. Язык им представлялся чем-то неизменным и данным раз навсегда. Поэтому они описывали одно состояние языка, не видя у него прошлого и не предполагая будущего изменения. Отсюда их неосознанный синхронический подход и наивный дескриптивизм. По их представлениям, язык и мышление живут по одним и тем же законам и находятся в полной гармонии с окружающим миром, отражая его без искажения и полностью; грамматика и логика для них практически совпадали. Всеобщая гармония и Вечный Разум разлиты в мире и находят адекватное выражение в арабском языке и его грамматике. Раскрывая тайны языка, они раскрывали вместе с тем тайны разума, тайны

бытия и мироздания. Отсюда соответствующие названия трудов у грамматиков IX—XI вв., которым и принадлежит внесение философско-логических идей в языковедение, чуждых еще наивному эмпиризму Сибавайхи.

Однако все эти идеи остаются во вводных частях к языковедческим трудам. В методе же своей работы грамматики были не мыслителями, а наблюдателями и схоластами. Их мысль скользила по поверхности явлений, рассуждения были подчас наивными, а объяснения сводились к проведению аналогии, к отсылке к фактам языка. Они конструировали искусственные фразы с условными персонажами по имени Амр и Зайд. Не делали различия между склонением имен и спряжением глаголов, видя формальное совпадение в окончаниях. Не создали общей теории предложения и не ввели единых понятий субъекта и предиката. Следуя своему схоластическому формально-дескриптивному методу, они установили разные подлежащие и разные сказуемые в именном и глагольном предложениях и обозначили их разными терминами. В глагольном: *фа̄ʻил* — «субъект действия» и *фиʻл* — «действие» (то же, что глагол); в именном: *мубтадаʼ* — «начальное слово» и *х̱абар* — «сообщение» о нем [197, 15]. В фонетических изменениях они видели не столько подлинное изменение, сколько вариации, и термин *бадал* («замена») служил инструментом объяснения самых разных по существу явлений.

Тем не менее арабские грамматики дали громадный, ценнейший языковой материал, до сих пор еще наукой не исчерпанный. Современное арабское и семитское языковедение развивались через критическое преодоление наследия средневековой арабской грамматической теории, однако она сама еще изучена не до конца из-за обилия материала и отмечавшегося способа изложения. Для арабской культуры она была важным компонентом и важным показателем: оказала большое влияние на самые различные ее стороны, в частности способствовала поддержанию в обществе высокой языковой культуры и преклонения перед словом.

Наряду с грамматикой в тех же ученых кругах разрабатывалась арабская лексикография, и первый словарь был создан примерно в одно время с упомянутой «Книгой». Его автором был тот же ал-Халил, который выдвинул основополагающие идеи в области грамматического описания арабского языка. Свой «Даль» появился у арабов спустя полтора столетия с начала истории их государства, к исходу VIII в.

Составленный ал-Халилом словарь был одноязычным, т. е. толковым: каждое выделенное слово объяснялось по-арабски, через его синонимы и примеры на употребление в лите-

ратуре и обыденной речи. Слова подавались не порознь, а пучками, гнездами. Характерный для первого и последующих арабских толковых словарей принцип группировки слов по корням продиктован, видимо, самим устройством языка и способом его отражения на письме (посредством буквенно-консонантного алфавита). Но для этой простой идеи, думается, была нужна гениальная догадка, которая могла возникнуть лишь у человека с прекрасным языковым чутьем: ведь не существовало примера, которому ал-Халил мог подражать. Объединение всех дериватов одного корня в развернутой словарной статье обнажало их внутренние связи и делало словарь в известной мере этимологическим. Но в сознательное намерение автора это не входило, а явилось побочным следствием, так как в пределах каждой статьи слова размещаются без продуманного порядка. Вольное построение словарной статьи навсегда осталось слабым пунктом арабской лексикографии.

Напротив, расположение корневых гнезд было предметом особых забот и поисков автора, это явствует из его предисловия и построения словаря. Существующий порядок букв арабского алфавита, наверное, показался ал-Халилу произвольным и его не удовлетворил. Он решил самостоятельно обосновать последовательность букв, изучив предварительно артикуляцию отражаемых ими арабских звуков. Как он рассказывает, наблюдения над своим собственным речевым аппаратом убедили его в том, что арабские согласные образуются в определенных, поддающихся точному установлению местах и что их можно распределить по органам речи, которые участвуют в их произнесении. Так он получил 8 групп согласных, которые расположил начиная от гортанных к губным. Результатом явился естественный, основанный на физиологии речи алфавит ал-Халила, который лег в основу его словаря: ‘ *х̣ х̮ х г̣ к̣ к дж ш д̣ с̣ с з т̣ д т з̣ з̱ с̱ р л н ф б м ӯ а̄ й* ’. Четыре буквы (*ӯ*, *а̄*, *й*, ’) он выделил в особую группу и присовокупил в конце, потому что затруднился определить место произнесения соответствующих им звуков и счел их «воздушными», образуемыми потоком воздуха, выдыхаемого из «нутра», и потому неустойчивыми, слабыми. Каждой из первых 25 букв алфавита ал-Халил посвятил по отдельной «книге» своего словаря, а упомянутой группе из 4 букв — заключительную, 26-ю «книгу». Начинался же словарь с «Книги ‘*айна*», посвященной самому глубокому по месту образования гортанному звуку и обозначающей его букве ‘*айн*. Заглавие первой книги было перенесено на весь словарь, и его стали называть «Книгой ‘*айна*».

 Алфавитное размещение корней ал-Халил понимал очень

своеобразно: к первой «книге» он отнес все корни, в состав которых входила буква *'айн* независимо от занимаемого ею места в корне. Стремление избегать повторений вынуждало его опустить в следующей «книге» корни с этой буквой, и далее «книги» словаря становились короче и короче, по убывающей прогрессии.

Подобный подход связан с еще одним важным принципом словаря ал-Халила. Взяв очередную группу согласных, образующих корень, он не ограничивается лексикографическим истолкованием их сочетания в одной последовательности, а делает все возможные их перестановки (в трехсогласном корне число таких перестановок равно шести) и проверяет, какие еще есть корни с данным составом согласных. При описании действительных корней он отмечает попутно, какие сочетания остались не реализованными в языке. С помощью такого математического приема ал-Халил хотел исчислить все наличные в арабском языке корни, охватить их целиком без всяких упущений. Современный историк арабской лексикографии назвал его анаграммным или анаграмматическим приемом [152, 38 и сл.].

При расстановке корней внутри побуквенных глав («книг») автор учитывает количество согласных и наличие среди них слабых. Вначале он рассматривает корни двусогласные, к которым относит и частицы (типа *кам, мин* и т. п.), и так называемые удвоенные, где второй и третий корневые совпадают (типа *МДД, ФРР*). Затем идет основная масса трехсогласных корней, среди которых выделены «здоровые», или правильные, и «больные», т. е. содержащие хоть один из неустойчивых согласных. Завершаются главы рассмотрением сочетаний из четырех и пяти согласных.

Таков один из самых необычных словарей, какие когда-либо составлялись. Как видим, его автор ставил перед собой гораздо более широкие задачи, нежели дать простой перечень слов с объяснением их значений. Это большой научный труд, насыщенный оригинальными идеями и направленный на всестороннее описание языка, но слишком сложный, чтобы приобрести популярность в качестве рядового справочного пособия. Пользование словарем требовало предварительного знакомства и удержания в памяти множества правил упорядочения лексики, отыскание нужного слова было сильно затруднено.

История создания «Книги *'айна*» остается несколько загадочной, поскольку мы плохо знаем биографию автора, особенно последний период его жизни. Как сообщают, словарь он диктовал Лайсу, потомку хорасанского наместника Насра ибн Саййара, но не закончил его. В качестве лиц, может

быть, дорабатывавших или редактировавших словарь в намеченном автором плане, называют кроме Лайса также других учеников ал-Халила. По свидетельству большинства источников, ал-Халил скончался в Басре в 791 г., а словарь был впервые доставлен в Басру из Хорасана неким книготорговцем лишь в 862 г. Значит, на протяжении трех четвертей века он находился под спудом, и мы лишены возможности проследить, у кого он хранился, кто его переписывал и использовал. Авторитет ал-Халила, учителя целого поколения басрийской интеллигенции, стоял высоко, и словарь был встречен с энтузиазмом, хотя и с некоторым сомнением в авторстве ал-Халила. С этого времени он постепенно входит в обращение и попадает в общее русло арабской филологической литературы, его начинают изучать, критиковать, комментировать и перерабатывать. Появляется серия словарей аналогичного содержания и построения. Однако копии труда ал-Халила были крайне малочисленны и находились во владении узкого круга лиц. Едва ли не единственная линия распространения списков исходит от внука Лайса.

Второй большой словарь арабского языка составил Ибн Дурайд (837—933). Не случайно, конечно, что он также происходил из племени азд и работал в Басре, где жил как раз в те годы, когда там был обнародован труд его знаменитого предшественника. Во время восстания рабов 871 г. он бежал из Басры в Оман, где пробыл среди бедуинов 12 лет; затем он перебрался в Фарс, правителю которого преподнес около 900 г. свой словарный «Свод» — *ал-Джамхару*. Объявив о своем намерении упростить организацию лексического материала, он взял за основу обычный алфавитный порядок, однако ему не хватило последовательности и дарования, чтобы воплотить здравую мысль в самостоятельную систему. Сохранив метод перестановок и различение корней по числу согласных, он лишь слегка видоизменил систему ал-Халила и построил свой словарь не менее сложно, в некоторых отношениях даже более запутанно. Тем не менее *ал-Джамхара* приобрела некоторое значение и популярность, сохранилась до наших дней в хороших старинных рукописях, тогда как «Книга *ʻайна*» еще не издана, исключая отрывки, из-за отсутствия надежной рукописной базы.

Следующий по времени автор большого толкового словаря резко отозвался о пьянице Ибн Дурайде, труд которого, однако, очень ценил, и вернулся к более последовательным принципам ал-Халила. Абу Мансур Мухаммад ибн ал-Азхар ал-Азхари (895—981) происходил из Герата, учился в Багдаде у видных филологов «басрийской» школы и для совершенствования в языке решил посетить бедуинские кочевья.

Действительность превзошла его наивные ожидания: караван паломников, в котором он находился, был атакован и разграблен мятежными бедуинами, и сам он стал их добычей. За два года пребывания в плену он действительно получил хорошую языковую практику у бедуинов, чистотой языка которых восхищался. По возвращении в родной Герат он посвятил жизнь работе над 10-томным словарем «Книга исправления», который, в сущности, представляет расширенную примерами и улучшенную редакцию «Книги *ʻайна»*.

Сокращенную переработку словаря ал-Халила предпринял в Рее вазир Исмаʻил ибн Аббад по прозванию ас-Сахиб (938—995). Он не внес сколько-нибудь заметного собственного вклада, хотя и снабдил свой труд претенциозным заглавием «Всеохватывающий». Однако потребность в общедоступном словаре оставалась неудовлетворенной, экспериментирование по перестройке лексического материала продолжалось, и новые пути были проложены двумя творчески более одаренными современниками ас-Сахиба.

Между тем последним прибежищем Халиловых принципов составления арабского толкового словаря стала Испания, куда из Багдада перебрался в 942 г. ал-Кали (893—967), который дал еще одну расширенную редакцию «Книги *ʻайна»*. Несколько его учеников плодотворно занимались словарной работой. Достойным завершением длинного ряда переработок первого арабского словаря явился «Фундаментальный», лексикографический труд Ибн Сиды (ум. в 1066 г. примерно в 60-летнем возрасте) из Дении. Этот самый подробный и тщательно разработанный словарь данного жанра был по памяти продиктован слепым от рождения автором и стал настоящей сокровищницей, из которой много черпали более поздние лексикографы.

Иной подход к описанию арабской лексики нашел выражение в малых предметно-тематических словарях и разного рода филологических монографиях, которые начали появляться еще в VIII в. и принадлежали младшим современникам и ученикам ал-Халила. Для них характерны: смысловой, не формальный отбор лексики, ограниченной какой-либо конкретной темой из реальной жизни или литературы; логическое или ассоциативно-беспорядочное расположение слов с разъяснением их форм и значений; повышенное внимание к реалиям кочевого быта бедуинов Аравии. Как авторы малых словарей прославились два соперничавших филолога: ал-Асмаʻи (740—828) и Абу Убайда (728—825). Первому принадлежат филологические этюды на такие разнообразные темы, как верблюд, конь, человек, одежда, оружие, жилище, финиковая пальма, растения и деревья, вода, редкие и стран-

ные слова, синонимы, антонимы и др. На такие же или сходные темы составляли небольшие по объему словари и более поздние филологи. Тематические словари и лексикографические работы вырастали порой в более обширные энциклопедические своды, их материалы инкорпорировались также в большие толковые словари. Самый объемистый тематический свод лексики дал уже упомянутый Ибн Сида в своем «Специализированном [словаре]».

Нельзя сказать, что лексикографы забывали об обычном алфавите или совершенно его игнорировали на практике. Еще современник ал-Халила куфиец Абу Амр аш-Шайбани (ум. в 828 г.) составил небольшой словарь редких слов арабской поэзии, придерживаясь прямого алфавитного порядка; он распределил слова в главы по начальным корневым согласным, но внутри глав расположил их без всяких видимых правил. Такой способ размещения лексики закрепился за специальными словарями, которые лучше назвать вокабуляриями технической терминологии. В этом ключе был составлен ряд вокабуляриев избранной лексики из Корана, хадисов, поэзии, различных отраслей науки; порядок вокабул авторы пытались варьировать и совершенствовать, но окончательной ясности и четкости не достигли. Наиболее удачные образцы применения прямого алфавитного порядка показали в своих словарях Ибн Фарис (X в.) и аз-Замахшари (XII в.). Однако в общеязыковых толковых словарях эта система не закрепилась, там безраздельно господствовали (если исключить не очень успешный опыт Ибн Дурайда) принципы ал-Халила, пока не были пересмотрены.

Принципиально новый способ расположения корневых гнезд в толковом словаре предложил Абу Наср Исма'ил ибн Хаммад ал-Фараби ал-Джаухари (ум. не позднее 1007 г.). Уроженец той же области на Сырдарье, которая веком раньше дала великого философа, ал-Джаухари прошел обучение у багдадских филологов, предпринял путешествие по Аравии и, вернувшись в Хорасан, работал над словарем в Нишапуре. Отказавшись от фонетического алфавита, он принял обычный порядок букв, начиная с алифа (с хамзой) и распределил все корни по 28 главам, ориентируясь на конечный согласный[7]. В предисловии автор был лаконичен и не объяснил своего выбора; по всей видимости, на него повлияли монорифмный характер арабской поэзии и господствовавшая в его век мода на рифмованную прозу. Однако избранный им рифмованный порядок не был последовательно обратным, т. е.

---

[7] Буквы *ӯ* и *й* он объединил в 27-ю главу, в 28-й рассматривал лишь небольшое количество слов, оканчивающихся на *ā*.

от последнего корневого он не переходил к предпоследнему и т. д., а перескакивал к началу корня и придерживался уже прямого порядка. Корень состава 1-2-3 принимал у него вид 3-1-2, четырехсогласный — 4-1-2-3 и т. п.

Какими бы мотивами ни руководствовался ал-Джаухари и каковы бы ни были недостатки принятого им размещения корней, его словарь имел простое и ясное строение. Анаграммы ему не понадобились, количество согласных в корне его не связывало, наличие слабых корневых не меняло его принципа — все подчинялось единообразному порядку. Наконец-то было заложено прочное основание под популярный толковый арабский словарь, и оно держалось почти целое тысячелетие.

Труд ал-Джаухари, озаглавленный «Венец речи и правильные [слова] арабского языка», имел и другие особенности. Объем его был сознательно ограничен 40 тыс. словарных статей, поскольку автор преследовал нормативные и пуристические цели, отбрасывал «неправильные» формы, вульгаризмы, нелитературные слова и термины. Новым в словарной практике была и фиксация точного произношения и написания слов в стандартных выражениях. Напротив, в семантическом описании слов ал-Джаухари следовал традиции, стараясь лишь быть кратким и экономным.

Этот словарь также вызвал большие споры, одни стали его восторженно превозносить, другие его резко критиковали за отдельные ошибки и неточности, но главным образом за неполноту. Было написано несколько комментариев на него, ряд дополнений, сокращенных и расширенных переработок. При всей этой полемике он занял место стандартного арабского словаря на несколько столетий.

В XIII в. были составлены два гигантских словаря: «Пучина» ал-Сагани (1177—1262) и «Язык арабов» Ибн Манзура (1232—1311). Ибн Манзур родился в Тунисе, но жил преимущественно в Каире, состоя на службе у мамлюкских султанов. Он был прилежнейшим эрудитом, начисто лишенным творческой жилки, но обладал колоссальной работоспособностью. Он просто свел лексический материал ряда разнотипных словарей своих предшественников в один, строго придерживаясь методики ал-Джаухари в расположении корней, и в итоге создал труд непритязательный, но чрезвычайно ценный. Эта подлинная энциклопедия арабского языка, охватывающая свыше 80 тыс. статей[8], никогда уже не была превзойдена.

Правда, в следующем столетии был создан самый попу-

[8] В современном издании он занял около 7500 страниц большого формата в две колонки.

лярный впоследствии словарь «Окружающий океан». Его название *Камус* (видимо, из греческого «океанос») приобрело в арабском языке нарицательное значение «словарь». Автор, Маджраддин Мухаммад ибн Йа'куб ал-Фирузабади (1326—1414), родился близ г. Шираза, учился филологии и праву в Васите и Багдаде, посетил затем Дамаск, Иерусалим и Каир. Обосновавшись на некоторое время в Мекке, он и составил свой словарь. Позднее этот непоседливый ученый снова и снова переезжал из страны в страну, сменяя покровителей и учеников. В Турции он состоял воспитателем будущего султана Баязида, побывал также в Индии и вернулся в родной Фарс, где его застал завоеватель Тимур. Последний период жизни он провел в Аравии, занимая пост верховного кади при Расулидах в Йемене. Умер, достигнув почти 90 лет, в Зебиде.

В предисловии он заявил о своем намерении создать более полный словарь, чем у ал-Джаухари, но изложенный короче и яснее. Экономии места он добился за счет улучшенной системы сокращений и меньшего количества примеров (поэтических цитат). Количество словарных статей он увеличил до 60 тысяч, добавив имена собственные и географические названия, термины и иностранные слова. *Камус* ал-Фирузабади вытеснил из обращения другие словари, оброс полемической литературой, комментариями и сокращениями, был переведен на персидский и турецкий языки.

Одновременно с теорией языка возникла арабская метрика, и здесь мы снова, уже в третий раз, встречаем имя ал-Халила ибн Ахмада как зачинателя новой научной дисциплины, которую именовали нередко «наукой ал-Халила». Человек аналитического склада мышления, знакомый с основами математики и музыки, ал-Халил первым исследовал внутреннюю, ритмическую структуру арабского стиха, вычленил 16 размеров и дал им названия («длинный», «пространный», «растянутый», «легкий», «быстрый» и т. п.), под которыми они известны и поныне. Предание гласит, что решение написать книгу о метрике созрело у него, когда он наблюдал за работой медников на базаре в Басре: их молотки отбивали разные ритмы, которые напоминали повторы ритмических отрезков в стихах.

При описании просодических явлений, как и в грамматике, ал-Халил пользовался искусственными словами от корня *Ф'Л*, которые послужили условным обозначением и мерой повторяющихся ритмических отрезков. Таких слов понадобилось 8: *фа'ӯлун, фā'илун, мафā'ӣлун, мустаф'илун, фā'илāтун, муфā'алатун, мутафā'илун, маф'ӯлāту*. Составляющими их мельчайшими элементами, исходя из особенностей араб-

ского письма, ал-Халил считал согласные буквы — «двигающиеся» (с краткой гласной) и «покоящиеся» (без гласной). Побуквенную запись этих ритмических единиц, названных «частями [стиха]», можно было заменять особыми просодическими знаками, которые практически соответствуют краткому (∪) и долгому (—) слогам, как и «части» — стопам. Следовательно, те же стопы можно представить в слоговом членении: ∪——, —∪—, ∪———, ——∪—, —∪——, ∪—∪∪—, ∪∪—∪—, ———∪.

Размер складывается из одинаковых (в семи случаях) или двух разных стоп. Целая стихотворная строка содержит 4, 6 или 8 стоп и разбивается на два равных полустишия.

Определив порядок размеров на основании подсчета букв (и слогов), ал-Халил разделил их на пять групп (по 3, 2, 3, 6 и 2 размера) и для каждой группы построил чертеж из концентрических окружностей. Размеры записывались круговыми строками, немного сдвинутыми относительно друг друга, чтобы чередование их кратких и долгих слогов совпадало. Чертеж наглядно показывал, что размеры в пределах группы скандируются одинаково, если только начинать с подходящего слога. Например, запись полустиший круга № 1, развернутая на прямой линии, примет такой вид:

фа ʻӯ лун ма фā ʻӣ лун фа ʻӯ лун ма фā ʻӣ лун,
(∪— — ∪ — — — ∪— — ∪ — — —)

фā ʻи лā тун фā ʻи лун фā ʻи лā тун фā ʻи лун
(— ∪ — — — ∪ — — ∪ — — — ∪ —)

мус таф ʻи лун фā ʻи лун мус таф ʻи лун фā ʻи лун
(— — ∪ — — ∪ — — — ∪ — — ∪ —)

Это изящное построение имело тот недостаток, что оно расходилось с практикой поэтов. Реально существующие стихи почти никогда не укладывались в размеры полностью, обычно были короче на несколько слогов или даже стоп, иногда имели лишний слог, долгота гласных колебалась. Отклонения от нормы распределялись по строке неравномерно, особенно уязвимыми были стопы на концах полустиший. И внутри стоп слоги различались по характеру допускаемых нарушений.

Систематизировать отличия размеров, встречающихся в поэзии, от предписываемых теорией помогло деление стоп на два типа слогосочетаний, которые были названы «колышками» (*ўатид*, мн. *аўтāд*) и «веревками» (*сабаб*, мн. *асбāб*)[9].

[9] В этих названиях ал-Халил развивал известное и до него образное уподобление стиха (*байт шиʻр*) бедуинскому шатру (*байт шаʻр*), полустиший — половинкам полога у входа, начала и конца стиха — передней и задней частям шатра, центральной стопы — стояку (*ʻарӯḏ*) и т. д.

Аўта̄д и *асба̄б* имели по две разновидности, символизируемые значимыми арабскими словами *лаkад* (◡—) и *ваkта* (—◡), *kад* (—) и *лака* (◡◡). В большинстве стоп слогосочетания типа *аўта̄д* устойчиво сохранялись, тогда как *асба̄б* часто подвергались случайным изменениям, стяжениям, которые получили название *зиха̄ф* (букв. «ослабление», мн. *зиха̄фа̄т*). Последние же стопы обоих полустиший могли утратить любой слог, деформироваться основательно или приобрести один добавочный слог; но подобные серьезные дефекты полагалось регулярно повторять во всех строках данного стихотворения; назывались они *ʿилла* (букв. «болезнь», мн. *ʿилал*).

Общие правила, согласно которым происходили отклонения от нормы, не были сформулированы. Принятый ал-Халилом способ изложения обязывал к отдельному рассмотрению *зиха̄ф* и *ʿилла* в каждой конкретной стопе каждого размера и к созданию особых терминов для их обозначения. Для измененных вариантов стоп также были придуманы новые удобные для запоминания слова от корня *ФʿЛ*. Так метрика ал-Халила, простая и ясная в первой части, стала громоздкой, насыщенной частными правилами и запутанной терминологией; она приобрела неоспоримый авторитет и широко распространилась, хотя оригинал его труда не сохранился.

Европейским ученым арабская метрика показалась сплошной казуистикой. Оставалось неясным, для чего нужно было создавать искусственную схему идеальных размеров, чтобы потом согласовывать ее с подлинными творениями поэтов посредством сложного набора правил и исключений. Непонятным было назначение теории кругов и дополнительных ритмических единиц (*аўта̄д* и *асба̄б*), когда для отражения очевидного квантитативного характера арабского стиха было достаточно стоп. Вопрос о наличии ритмического ударения, замалчиваемый арабскими теоретиками, вызывал споры. Европейские просодисты предлагали противоречивые, взаимоисключающие объяснения ритмики арабского стиха.

Лишь недавно Готхольд Вайль исследовал учение ал-Халила заново и нашел ему разумное обоснование, позволившее осветить неясные пункты арабской метрики [219; 220]. Он предположил, что древнеарабские стихи декламировались с отчетливо слышимым музыкальным ударением,— и все стало на свои места. Один из долгих слогов каждой стопы произносился подчеркнуто долго и напряженно, ему обязательно предшествовал или за ним следовал безударный краткий слог; эта неразлучная пара слогов представляла собой ритмическое ядро стопы, которое ал-Халил назвал *ўатидом* — «колышком», к которому привязывались «веревки шатра». Нейтральные слоги в стопе, подверженные колеба-

ниям, создавали незначительные вариации ритма, всецело определяемого *ўатидом*. В зависимости от формы *ўатида*, ◡— или —◡, стопа имела восходящий или нисходящий ритм. Но только в четырех стопах *ўатид* можно было опознать безошибочно: *фа'ӯлун* (◡— —), *мафā'ӣлун* (◡— — —), *муфā'алатун* (◡— ◡◡—), *маф'ӯлāту* (— — —◡); остальные четыре допускали обе его формы и соответственно двоякое произнесение: *фā'илун* (—◡—) и *фā'илýн* (—◡ —), *мустáф'илун* —— ◡—) и *мустаф'илýн* (——◡—), *фā'илāтун* (—◡——) и *фā'илāтун* (—◡——), *мутафā'илун* (◡◡—◡—) и *мутафā'илýн* (◡◡—◡—). Метрические круги ал-Халила снимали эту двойственность, показывая ритмическое ядро и нейтральные слоги во всех стопах каждого размера, так как по внешней окружности первым записывался размер, состоящий только из недвусмысленных стоп.

Выяснилось, что восходящий ритм в древнеарабской поэзии абсолютно преобладает, 10 размеров построены исключительно на нем, а в остальных шести (выделенных в «сомнительный» 4-й круг) стопы нисходящего ритма встречаются только по одному разу в каждом полустишии. Классическая арабская поэзия не только моноримна, но и моноритмична по преимуществу. Зато этот преобладающий ритм был использован поэтами чрезвычайно разнообразно: благодаря *'илал* в последних и изредка в начальных стопах полустиший 16 размеров реализовывались в 67 ритмических вариациях, число которых возрастало во много крат благодаря *зихāфāт* и усечению стоп.

Если построить абстрактные модели трех-, четырех- и пятисложных стоп, непременно включающих по одному сочетанию из краткого и долгого слогов с восходящим ритмом, и руководствоваться правилом, что в строке подобные сочетания не могут примыкать друг к другу, то остаются те самые семь комбинаций, которые приняты ал-Халилом в качестве идеальных стоп! К ним была добавлена лишь одна стопа, включающая двусложное сочетание нисходящего ритма (*маф'ӯлāту* ———◡).

Так были доказаны не только оригинальность и глубина метрической теории ал-Халила, но и ее обусловленность просодическими особенностями арабской поэзии, в свою очередь тесно зависимыми от языкового строя.

Учение о рифме было разработано столь же скрупулезно и имеет свою специфическую терминологию; его создание не связывают с именем какого-либо конкретного филолога, но оно также относится к VIII—IX вв.

Одной из главных движущих идей арабской филологии была идея о норме «языка арабского, ясного» и о средствах

достижения ясности. Поиски на этом пути привели к тому, что описание способов и приемов украшения арабской речи стало с IX в. предметом особой науки — риторики.

Так на почве арабского языка сложился уникальный комплекс филологических дисциплин; сложился за очень короткий срок: не успело пройти каких-нибудь полтора-два века с того времени, когда перед этим языком открылись широкие горизонты, как по теоретической оснащенности он стал превосходить большинство древних письменно-литературных языков. Сам по себе этот факт, редкий в истории мировой культуры, замечателен, но его следствия не менее существенны. Филологические науки способствовали стабилизации языковых норм и стилистических канонов, обогащению литературного арабского языка, упрочению его социальных позиций. Язык и филология шли рука об руку, вместе изучались и преподавались.

Другим источником обогащения арабского языка послужила переводческая деятельность, интенсивно развивавшаяся в Халифате параллельно со сбором устных памятников и становлением филологии. Необходимо допустить, что переводить на арабский начали еще до ислама, но эта деятельность носила стихийный и неорганизованный характер, а ее результаты не всегда письменно фиксировались. Многие арабские племена в разных концах Аравийского полуострова исповедовали христианство, следовательно, какие-то тексты, хотя бы молитвы, должны были звучать по-арабски. Библейские сюжеты были знакомы Мухаммаду и вошли в его пересказе в состав Корана; один из его противников развлекал мекканцев персидскими сказками. То были, вероятно, устные переводы, но бесследно для языка они не прошли. В частности, к доисламскому и раннеисламскому периодам относят заимствование десятков арамейских и персидских слов, преимущественно культурных терминов [138].

Трудно установить, когда были сделаны первые письменные переводы на арабский, так как документальные свидетельства не сохранились. Есть известия о том, что в придворных кругах дамасских халифов в конце VII в. были уже известны некоторые сочинения по алхимии, музыке и другим областям знания практически-прикладной направленности.

Дальнейшая интеграция разнородных элементов в феодальном обществе привела в позднеомейядское и раннеаббасидское время (VIII в.) к образованию правящей верхушки, состоявшей частью из арабов, частью из старой или вновь выдвинувшейся аристократии разной этнической и конфессиональной принадлежности, но принимавшей ислам и усваивавшей арабский язык. В этой пестрой среде, где на-

ходилось некоторое число двуязычных лиц, возник спрос на знания — медицинские, математико-астрономические, политико-административные, общеобразовательные — и их практическое приложение. С другой стороны, потомки и ученики нашедших в сасанидском Иране убежище греков-византийцев и сирийцев-несториан, образованные персы и евреи искали себе новых хозяев и ценителей, предлагали свои услуги в качестве врачей, астрономов, переводчиков. И находили покровителей среди арабской и арабизованной знати.

В VIII в. Ибн ал-Мукаффа', Абан Лахики и др. дали арабские переводы-переложения ряда памятников с пехлеви (среднеперсидского), написанных на этом языке или переведенных на него с санскрита: «Калила и Димна», *Худай-наме, Айин-наме,* индийские сиддханты, а также книги, которые были в распоряжении врачей из Гундишапура; эти переводы выполнялись в разных городах Ирана и Ирака. Планомерная работа по переводу научных трудов была организована при халифах Харуне ар-Рашиде и особенно его сыне ал-Ма'муне в начале IX в. Для этих целей была создана коллегия переводчиков при столичном «Доме мудрости» (Байт ал-хикма), как раз тогда учрежденном. Здесь работали Хунайн ибн Исхак, его сын Исхак ибн Хунайн, Хубайш ибн ал-Хасан, Сабит ибн Курра, Иса ибн Йахйа. Были еще другие переводчики, которые действовали в тот же период и немного позднее в Багдаде и вне столицы.

Благодаря работам переводчиков произошла языковая метаморфоза громадного объема накопленных знаний, литературных и научных произведений, которые были унаследованы от ряда цивилизаций древности, главным образом восточного эллинизма, являлись частью традиций многих этносоциальных коллективов и религиозных общин. На арабском языке был освоен опыт, прежде существовавший на других языках. По-арабски заговорили на страницах переводных книг Гиппократ и Гален, Евклид и Аристотель, Аполлоний Тианский и Птолемей, Бузургмихр и Ануширван.

Любопытна и другая сторона этого явления: язык арабов оказался способен дать достаточное количество слов и синтаксических оборотов для адекватной передачи идей и знаний, до тех пор ему чуждых. Ибо переводы удалось выполнить, обходясь минимумом иностранных заимствований. В сокровищнице арабского языка были изысканы средства, чтобы изложить мысли изощренных в логике и диалектике авторов древней Греции и Византии, сасанидского Ирана и далекой Индии, догматические споры христиан и манихеев, харранских сабиев и зороастрийцев, стоиков и гностиков. Лаконизм Евклидовой геометрии, богатство оттенков фило-

софских рассуждений, путаный стиль тайных учений чернокнижников, фактологическая простота естественнонаучных сочинений — все было выражено по-арабски.

Успех арабских переводов был обеспечен стечением ряда обстоятельств: открытой общественной поддержкой, наличием и доступностью оригиналов, а также высоким уровнем переводческой техники. Разработка последней обязана главным образом Хунайну ибн Исхаку (ум. в 873 г.). Сын москательщика из Хиры, Хунайн учился в Гундишапуре медицине, много путешествовал, посетив «страну греков» (?) и Сирию. Он в совершенстве овладел тремя языками: сирийским, арабским и греческим, еще молодым человеком делал первые переводы. Обычно он переводил греческие сочинения на сирийский язык и уже с сирийского на арабский; в некоторых случаях он переводил прямо с греческого на арабский и с него на сирийский, внося таким образом вклад в литературу на обоих языках. Он и сам писал медицинские труды как по-арабски, так и по-сирийски [106; 70].

Основная же заслуга Хунайна состоит в том, что он соединил в своей практике лучшие приемы филологической работы греческой, сирийской и арабской школ: сличал разные варианты оригинала и устанавливал его критический текст; пересматривал старые переводы, свои и чужие, и заменял их более точными; редактировал переводы своих учеников; отказался от метода буквального перевода в пользу перевода смыслового. Арабский язык переводов Хунайна приводил в восхищение его заказчиков (Йуханну ибн Масавайха, Джибрила ибн Бухтишо, Мухаммада ибн Мусу), удовлетворял тем высоким стандартам, которые были выработаны филологами, и взыскательному вкусу образованных слоев.

Переводчики заложили основы абстрактного языка науки; те, кто мыслил и писал по-арабски, еще более развили и интеллектуализировали его. Самые обычные арабские слова приобрели дополнительные терминологические значения, различавшиеся в зависимости от отрасли науки. Еще ал-Джахиз в IX в. отмечал, что философы создали термины *джаухар* (субстанция), *'арад̣* (акциденция), *ма̄хӣйа* (сущность) и т. п. [79, 1, 139]. Существовавший в системе арабского языка механизм образования отглагольных имен как путь для перехода от конкретных вещественных значений к абстрактным был широко использован при создании отвлеченных терминов.

Когда язык арабской поэзии, религии и государственности обрел статус языка науки, его престиж поднялся еще выше, воплощенные в нем знания увеличили его привлекательность для изучающих; тем успешнее он конкурировал с дру-

гими языками. Множились сферы применения арабского языка как в письменной, так и в разговорной формах. В каждой сфере применения вырабатывался особый функциональный стиль со своими терминами и излюбленными оборотами. Арабский язык стал системой с множеством подсистем.

Какого-либо узаконенного центра языкового контроля не было, но ученая корпорация филологов в целом с успехом выполняла роль авторитетного судьи, тем более что у каждого крупного филолога была своя аудитория и свои ученики.

В книгах и лекциях сурово критиковался всякий *лахн*, отступление от норм, которые изначально даны и закреплены в древнеарабской поэзии и слове божьем — Коране [139]. Авторы филологических и богословских трудов были настоящими пуристами в области языка, а остальные должны были им следовать и на них равняться.

Языковой идеал, отнесенный в далекое прошлое, поддерживался идеализацией бедуинских добродетелей, к числу которых принадлежали естественность, чистота и меткость речи обитателей аравийских степей, идеализацией раннеисламской общины и ее деятелей, красноречивых ораторов и писателей омейядского и аббасидского периодов и т. д. Едва ли найдется хоть один человек, который писал по-арабски и не выразил бы своего восхищения этим языком; всячески прославляли и превозносили его богатство, гибкость, разнообразие предоставляемых им возможностей, не забывая о его мистической связи с божественным откровением.

Единый литературный арабский язык прикрывал собой сложнейшую реальность, многообразие речевой деятельности народных масс, менявшееся от эпохи к эпохе. Каждый регион имел в этом отношении свою собственную социально-лингвистическую историю, которая, увы, даже частично еще не написана. В общих чертах можно сказать, что в крупных провинциях Халифата действовала тенденция к образованию самостоятельного арабского диалекта, своеобразие которого определялось составом первичного арабского населения, субстратным влиянием местных языков и наречий, событиями региональной истории. Территориальный диалект распадался на городские, сельские и бедуинские говоры, и это социальное деление было не менее значимым. Бедуинские и городские говоры (или диалекты) разных регионов имели между собой много общего, но по неодинаковым причинам: бедуинские были консервативны и сохраняли архаичные аравийские черты, а городские испытывали мощное нивелирующее влияние социально-культурных факторов. Наибольшее расхождение наблюдалось между сельскими диалектами.

Социально-коммуникативная общность, охватываемая арабским языком, включала не только арабские диалекты, но и другие разговорные языки, выполнявшие примерно тот же объем функций: иранские, тюркские, семитские, берберские, романские, коптский. И в качестве литературного арабский был не единственным, малые конфессиональные и этнические общности сохраняли свои литературные языки. Между всеми этими языками были сложные взаимодействия и взаимовлияния.

Классический арабский язык, словно законсервированный в системе письма, грамматиках, словарях и прочих литературных памятниках, оставался столь мало изменчивым, что современный арабский читатель, мало-мальски образованный, может понимать книги, написанные много веков тому назад. Трудно привести другой пример такого постоянства языка. Но все же он не был совсем неизменен, не терял связей с живыми арабскими диалектами, из которых воспринимал новые лексические и фразеологические элементы. Особенно это относится к памятникам народной литературы, к христианско-арабским и еврейско-арабским произведениям. В каждую эпоху, в каждом регионе и в каждой среде арабский язык был чуточку другим по набору употребляемых средств, по своей реализации. Только так он мог выполнить роль орудия многовековой культуры.

Очерк второй

РАЗВИТИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ АРАБОВ (VI—VIII вв.)

Когда арабы жили в пустынях, они были народом бесписьменным и для увековечения чего-нибудь прибегали к запоминанию и изустной передаче. Поэтому-то поэзия и стала для них вместилищем знаний и памяткой о битвах и родословиях.

Ал-Бируни

Как мы видели, истоки арабского языка уходят в отдаленнейшее прошлое Аравийского полуострова. Они гораздо древнее, чем самоназвание его носителей — *'араб*. Кочевые, полукочевые и оседлые племена, населявшие в древности Аравию и степные пограничья Палестины, Сирии и Месопотамии, именовали себя по названиям родов, племен или племенных союзов, и только соседние народы обозначали их общим названием «арабы», т. е. «степняки», «пустынники», «кочевники» [21; 177, 9—17].

Если взять Аравию того времени (за исключением Южной Аравии), то наиболее характерной ее приметой будет родо-племенная структура общества, отчетливее всего выраженная у чисто кочевых, бедуинских племен. Наряду с ними в больших оазисах и в торгово-ремесленных центрах существовали группы населения с более развитыми формами хозяйства и социальной организации, но и в них развитые товарно-денежные отношения, стимулированные транзитной торговлей, существовали в рамках общинно-родового строя.

Несмотря на территориальную разобщенность, несмотря на все различия в формах хозяйства и религиозных верованиях, постоянное соперничество и вражду между племенами, доисламская Аравия представляла собой одну этнокультурную общность со сходными морально-правовыми нормами, однотипной системой мировоззрения, которую условно можно назвать «бедуинской».

Наиболее важным выражением этого единства были сложение общего литературного языка и развитие в IV—VI вв. поэзии на этом языке, воспринимавшейся всеми как общее

достояние и общая форма самовыражения, а также наличие типологически равнозначного и структурно однородного исторического сознания. Это обеспечило единообразие форм и способов фиксации, осознания прошлого и сделало возможным обретение единого этноисторического самосознания в рамках мусульманской религиозной идеологии.

Увидеть прошлое глазами минувших поколений, попытавшись прочитать письменные памятники в их синхронном понятийном значении, распознать значимые в то время элементы культуры и сознания и воссоздать с их помощью образ прошлого, рискуя, конечно, не найти многих звеньев,— задача не просто увлекательная. Это — обязательная задача, ее решение составляет важнейшую предпосылку исследования истории народа и его культуры. Мы попытаемся здесь выделить и охарактеризовать принципиальные, на наш взгляд, элементы, составлявшие структуру исторического сознания обитателей Аравии, прежде всего бедуинов-кочевников, в V—VI вв., и наметить затем пути и формы изменения этой структуры, вызванного появлением и распространением ислама.

Обращение к характеристике исторического сознания у бедуинов Аравии в период перехода от родо-племенного строя к мусульманской общине и Халифату позволяет показать один из важнейших аспектов истории сложения арабской культуры, и прежде всего мусульманской историографии.

Времени, когда закрепление в памяти событий истории становится осознанным занятием небольшого круга людей — историков, предшествует необозримо долгий период, когда происшедшее стихийно и сообща переживалось в словах причастными к нему группами людей, на которые в древности распадался человеческий мир. Эпохе писания истории всюду предшествовало неизмеримо долгое время ее рассказывания. Люди всегда в той или иной форме проговаривали свое прошлое, словно бы «закрепляли пройденное», инстинктивно страшась потерять накопленное, утратить «связь времен», оторваться от изначального начала, ощущение которого варьировалось в самых разных образах сознания и первобытного человека, и «варвара» древности, и человека средневековья, и гражданина современного мира.

Какими были эти образы прошлого на каждом из главных этапов развития человека, какие побуждения их вызывали и каким целям они служили — вот вопросы, имеющие первостепенное значение для истории культуры. В чем состояло различие представлений о прошлом у человека родо-племенного доклассового и раннеклассового общества — это вопрос об истоках исторического сознания средневекового человека и исторической литературы.

Как представляли себе прошлое бедуины Аравии накануне великого переворота, начатого Мухаммадом, что видели они вокруг себя, какие воспоминания хранила память, в каких формах воспроизводили они образы прошлого и каким целям служило в этот период само обращение к прошлому? Какие главные сдвиги произошли в их историческом сознании на новом этапе социально-исторического развития? Именно эти вопросы рассматриваются в очерке.

Характеристика любого явления культуры языческой Аравии немыслима без обращения к памятникам древней бедуинской поэзии. Так же как термином «родовое общество Аравии» мы называем здесь лишь совокупность автономных кочевых и оседлых племен, племенных групп и союзов, населявших Аравийский полуостров в древности (до начала VII в.), живших общинно-родовым строем, но не составлявших единой общности, так и термин «доисламская бедуинская поэзия» мы употребляем всюду лишь как обозначение одного из видов словесности аравийских племен V — начала VII в., типологически однозначного, но не составлявшего единого целого.

Разобщенность социальной жизни родового общества Аравии определила и племенную локальность его словесного творчества. Оно совершалось в рамках отдельных племен и принимало форму племенного предания, обслуживало духовные потребности каждого из племен. Доисламская бедуинская поэзия возникла и существовала прежде всего как проявление творческой деятельности отдельных автономных родовых групп (род, племя, племенной союз). Стихи каждой такой группы составляли ее коллективную духовную собственность как часть ее предания. Поэтов этой группы объединяли общее этноплеменное самосознание, общий диалект, они защищали общие для своих сородичей жизненные интересы, отражали общее представление о своем прошлом, использовали привычные для поэзии этой группы образы и стилистические приемы и т. п. Все это составляло индивидуальность поэтического наследия каждой племенной группы, большого племени.

Эти поэтические наследия племен имели иногда весьма существенные различия в объеме и содержании ключевых понятий.

В виде отдельно существующих комплексов доисламская бедуинская поэзия и была воспринята собирателями и филологами второй половины VII—VIII вв. и зафиксирована в форме диванов — сборников стихов, отдельно для каждого из племен и племенных союзов (например, абс, асад, амир ибн са'са'а, бакр, таглиб, хузайл и др.). Их насчитывали многие

десятки, однако целиком сохранился лишь один такой сборник — диван племени хузайл.

И тем не менее было бы ошибкой абсолютизировать эту племенную локальность доисламской бедуинской поэзии. Прежде всего, несмотря на диалектные различия, она была общепонятна по языку, развитие этой поэзии сыграло огромную роль в формировании общей языковой нормы для словесного творчества жителей Аравии. Племенные поэты слагали стихи, отражавшие порожденные однотипностью социальной организации и хозяйственной жизни общие для всей родо-племенной Аравии черты мировосприятия, содержавшие общие социальные представления, этико-правовые понятия и идеалы. Поэзию разных племен, обитавших в удаленных друг от друга частях полуострова, объединяла также общность тем и форм поэтических произведений. Поэзия в целом оказалась исключительно важным и действенным фактором в формировании сознания социально-культурной общности аравийских племен.

Из всех некогда существовавших синхронных свидетельств духовной жизни древней Аравии стихи бедуинских поэтов являются единственным ныне доступным материалом, принадлежавшим самим носителям этой культуры и созданным ими. Они наиболее адекватно передают идеологическое содержание и словесную форму понятий и представлений, которыми оперировало общественное сознание той эпохи. Они меньше, чем другие виды словесности, пострадали в процессе письменной фиксации в VIII в., хотя критика выявила большое количество лексических и смысловых изменений, внесенных в тексты сознательно или бессознательно, особенно в тексты стихов, упоминающих и описывающих языческие религиозные обряды и обычаи.

Устная бедуинская поэзия служила универсальным средством фиксации сведений о происходящем и о происходившем в прошлом, представляла собой особый тип социальной памяти: само слово *аш-ши'р* (поэзия) первоначально значило «знание», «вéдение». Такую функцию поэзия выполняла и у многих других бесписьменных народов. Бедуинская поэзия была мощным средством формирования и распространения среди аравийских племен общих социально-культурных понятий и представлений. Не только поэтические находки, но и новые обобщения и образы идеологического и философского содержания быстро становились общим достоянием.

Если для изображения картины бедуинской жизни, а тем более истории одной поэзии было бы совершенно недостаточно, то для характеристики внутреннего мира обитателей до-
 мусульманской Аравии она — по своей сути едва ли не глав-

ный в дописьменный период способ самовыражения[1] — является важнейшим и достоверным источником.

Это сделало стихи бедуинских поэтов также источником первостепенной важности для суждения о структуре исторического сознания бедуинов, для выявления понятий, которыми языческий мир Аравии на пороге нового этапа развития выражал представления о своем историческом бытии.

В то же время, будучи одним из наиболее ярких форм организации человеческого сознания и речи, поэзия — как явление неординарное — считалась магическим искусством и, как таковая, обладала особой репрезентативностью для всего общества. Слово *аш-ши'р* значило также «ведовство», а о поэте говорили: «Поэт называется *ша'ир*, потому что он знает или чувствует то, чего не знают прочие смертные» [30, 2, 61]. Запечатленное в стихах имело особое воздействие на сознание слушателей. Поэзия играла активную роль в формировании общественного мнения, выраженное стихами стояло как бы на грани человеческого суждения и волеизъявления не постижимых сознанием сил (судьбы, божеств, джиннов).

Этим обусловлено исключительное значение древней поэзии в формировании и развитии исторического самосознания родового общества. Ни один из видов словесности и искусства не играл в древности аналогичной роли. Лишь ораторские речи имели сходное значение, однако они не получали такой широкой известности, как стихи, и не могли сохраняться длительное время в памяти, как и всякий прозаический текст. Совсем небольшое число отрывков из речей древних ораторов сохранилось в средневековой литературе, и еще меньшее число может быть признано подлинным.

Проблема подлинности подавляющей части сохранившихся стихотворений древних бедуинских поэтов в принципе решена положительно пока главным образом на текстологическом уровне. Оставлены подозрения о том, что древняя поэзия была сфабрикована собирателями-филологами VIII—IX вв. под видом составления письменных сводов племенной поэзии бедуинов. Эти собиратели воспринимали поэзию уже только как источник — ощущение ее истинного духовного строя во многом было утрачено, как и понимание идеологического и психологического планов поэзии, а также функционального различия видов содержащейся в ней информации, ее элементов и способов ее подачи. Истинно живая и злободневная по самой своей природе, поэзия языческих бедуин-

[1] «Ведь стихи — разум человека, который он открывает другим, каким бы тот ни был — проницательным или глупым» [88, 82].

ских поэтов была для ее собирателей уже только «архивом арабов» [185, 10].

Нужно, однако, подчеркнуть, что поэзия была не единственным средством фиксации и выражения знаний о прошлом, в такой же мере как и не единственным способом выражения мысли. Разумеется, и древние бедуины «говорили преимущественно прозой». Однако, не считая пословиц и поговорок, мы не располагаем аутентичными записями прозаических текстов V или VI в., которые позволяли бы видеть в них подлинное слово людей того времени. Существующие записи племенных преданий о прошлом языческой Аравии относятся ко второй половине VIII и к IX в. Они дают основание судить главным образом о содержании того, что сохранялось в памяти и передавалось в устном рассказе от поколения к поколению.

Отсутствие прозаической части племенного фольклора, включавшего перечни родословий и сопровождавшее их историко-генеалогическое предание, бесчисленные рассказы об этико-правовых казусах и прецедентах, а также о набегах, межплеменных войнах и столкновениях, неизбежно делает неполной характеристику духовной жизни Аравии до ислама, в том числе и круга понятий, которыми оперировало историческое сознание ее обитателей. К этому нужно добавить, что и стихов-то сохранилась лишь малая доля от того, что когда-то было. Большая часть древней племенной поэзии погибла, по-видимому, еще до того, как ее начали собирать и систематизировать (вторая половина VII—VIII в.). Хишам ал-Калби, один из крупнейших знатоков доисламских древностей, писал в этой связи на рубеже VIII—IX вв.: «Арабы сохранили в памяти только те их стихи, которые были [в ходу] перед самым исламом» [78, 12].

Необходимо также учитывать, что стихи характеризуют прежде всего взгляды самих поэтов, наиболее активной части бедуинского населения. И по богатству жизненного, в том числе и социального, опыта, и по степени интеллектуального развития они стояли обычно намного выше массы рядовых бедуинов. Их представления о мире, их психология, их реакция на события и явления общественной жизни часто были иными, нежели у их соплеменников и современников[2].

Наконец, еще одно важное обстоятельство: существовал известный разрыв между понятиями и представлениями, которыми бедуины руководствовались в реальной жизни, и теми, с помощью которых общественное сознание получало

[2] Не следует, однако, преувеличивать эти различия: это было родовое общество, и поэт даже с резко обозначенной индивидуальностью прежде всего выражал индивидуальность своей племенной группы.

свое выражение в словесности. Как известно, словесность, особенно поэзия, всегда обнаруживала приверженность к традиционности как в содержании, так и в форме, отражая обычную инертность в изменении идеологического сознания и психического склада. Это сказывалось в архаичности семантики слов и образов, которыми поэты передавали свое восприятие современности и прошлого.

Центральным событием, определившим весь строй мысли, все миропонимание бедуина, был акт порождения. Он определял связи между людьми, он был сокровенной целью всей жизнедеятельности родовой группы, он же давал конечный смысл деятельности каждого человека. В этом факте получает объяснение этническая ориентированность всего общественного сознания человека родового общества. Акт порождения был главным объектом сакрализации, распространявшейся на всех его участников, и прежде всего на первородителей — предков, а затем на остальных предков по нисходящей мужской линии и на современников, принадлежащих к старшим возрастным группам,— отцов, дядьев, дедов.

Осознание акта порождения играло такую же роль в мировоззрении родового человека, как акт творения мироздания богом — для человека классового общества. Диапазон различий между этими двумя событиями показывает глубину различия доклассовой бедуинской и мусульманской цивилизаций.

Многочисленные термины родства и родственной связи у бедуинов делятся на три основные группы: родство через порождение (прямое биологическое родство), к которому примыкает родство «по близости» (*караба*, вторичное, кузенное, т. е. двоюродные, троюродные братья и сестры, дядья, тетки), родственные связи по браку (*мусахара*) и, наконец, отношения родства по клятве.

Термины для прямого родства образованы от корня *рахима* и *валада*. Слова от первого корня исторически более ранние: *рахим* (*рихм*) — матка, утроба; узы родства; родич (*зу-р-рахим* — единоутробный брат; родич; *силат ар-рахим* [*ар-рихм*] — узы кровного родства и т. п.). Они отражают представления того периода, когда счет родства шел по материнской линии.

Слова от второго корня, *валада*, видимо, более позднего времени, так как они обозначают родичей не только мужского пола, но и по мужской линии: *валад, вулд* — дитя, сын; потомство (мужское); потомки.

Древним и чрезвычайно употребительным был термин для

6 Зак. 194

понятия «узы родства»: *хабл* от корня *хабала* (*хабила*) — связывать, привязывать; зачинать, беременеть. Слово *хабл* в текстах ранних бедуинских стихов обозначает одновременно и узы родства по крови (первоначально, как и слово *рахим*, по материнской линии), и веревку, путы (ср. также в Коране, CXI, 5: «веревка из пальмовых волокон» — *хабл мин масад*).

Идею связи, уз, представляющих характер отношений соплеменников внутри родовых групп, несут и другие термины, часто обозначающие также и материальные предметы для связывания, например *асира* (веревка, которой привязывают бедуинскую палатку к кольям), *сила* и др.

Иначе говоря, исходными и наиболее распространенными были слова, которые показывают, что отношения внутри родовых групп осознавались как отношения связи, биологической по природе, установленной актом рождения. Это и определяло их абсолютное значение.

В терминах второго слоя, более поздних по времени, связь с материнским началом отсутствует: это либо термины кровнородственной связи по мужской линии, либо метафорические выражения, к акту рождения отношения не имеющие.

Понятие «узы родства» употреблялось для определения отношений между живущими в одно время родичами-соплеменниками и обозначало одновременно источник прав и обязательств, связанных с наличием кровного родства (родовая взаимопомощь, обязанность защиты сородича и др.), и результаты их реализации. На это указывает, например, стих Амра ибнКами'и [194, № 1, 7]:

> Клянусь моей жизнью, хорош тот человек, к узам родства
> (т. е. помощи — *би хаблихи*) которого можешь взывать [в беде],
> Пока на соборном месте рода будет кричать глашатай.

Это понятие характеризует прежде всего синхронный план социальной жизни бедуинов; оно явилось семантической основой терминологии социальных и правовых отношений и обязательств. Почти теми же терминами называли и любовную связь (например, *хабл, сила, висал* и др.). Осознание характера связи явственно проявилось в выражениях о прекращении кровнородственных отношений, об уходе из родовой группы: слова, передающие это значение, имеют смысл «пресечь, разорвать, обрезать и т. п. узы» (*сарама, хаджара, ката'а*).

Стихи называют три вида преступлений, которые считались у бедуинов особенно тяжкими: на первом месте стоят нарушения обязательств, налагаемых узами кровного родства, затем — преступления против нравственности и, наконец, уголовные (см. [121, № 16, 4; 208, 80, 21]).

Межпоколенный (диахронный) план уз родства, связь с людьми, жившими прежде, осознавался в виде родословия, цепи порождений. Началом этой цепи в рамках родовой группы был ее предок — родоначальник, имя которого часто служило самоназванием родовой группы (рода или племени) в целом и каждого из ее членов. Некоторые бедуинские племена возводили свое происхождение к женщине-прародительнице, имя которой, в свою очередь, стало этнонимом родовой группы (например, хиндиф, бахила, баджила, мазхидж и др.).

С предком-родоначальником ассоциировалось не только представление о начале цепи порождений родовой группы, но как бы и о начале социально-биологического бытия вообще. В бедуинской поэзии мы находим вопрос лишь о том, к какому предку восходит родословие данного лица или родовой группы. Не вполне ясно, представляли ли себе аравийские бедуины какую-либо форму существования мира до этого предка. Во всяком случае, в сохранившейся до наших дней словесности аравийских племен упоминаний об этом нет. Нет также каких-либо текстов мифологического содержания, каких-либо определенных свидетельств, указывающих на существование космогонических преданий или преданий о появлении перволюдей. Неясно, существовало ли вообще у доисламских племен Аравии абстрактное понятие «люди, человечество» как целое безотносительно к родо-племенной структуре.

Бедуинская словесность не знает образа первочеловека. Приведенные в Коране версии мифа о происхождении первочеловека, Адама, восходят к иудейскому и христианскому религиозному фольклору. В их числе нет версии, которую можно было бы рассматривать как отражение собственно аравийского мифа. Нет ссылок на него или на какие-то представления аравийского фольклора о происхождении человека и в полемике Мухаммада с язычниками в связи с изложением космогонии ислама.

И тем не менее обращение к обширному материалу древнеаравийской ономастики, анализ этимологии и мотивировки племенных названий, имен языческих божеств, личных имен, некоторых метафорических выражений и поговорок обнаруживают отголоски представлений, как будто не свойственных идеологии родового общества Аравии, но явно восходящих к древнейшим пластам антропогонической мифологии, возможно, еще эпохи прасемитской языковой и культурной общности.

Систематизация собранных данных выявила в них три главных вида этнонимов. Одни из них связаны с землей (скалой, камнем: бану сахр, бану джандал, бану габра',

бану хазн и др.), другие — с растительностью (дерево, корни дерева или растения: бану шаджара, бану ханзала, бану сумама), третьи — с животными и птицами (бану асад, бану са'лаб, бану наср). Ибн Дурайд, например, составил перечни такого рода, насчитывающие десятки имен для каждого вида.

Слова «скала», «камень», «прах земли», «дерево», «лев», «орел» и т. п. выполняют в этих этнонимах функции имен эпонимов, обозначая начало данного генеалогического ряда. Возникновение и реальный смысл их могут быть поняты в общем контексте мифологических представлений о происхождении человека, имевших хождение в Передней Азии и в Аравии. Их семантические корни уходят к древним мифам, включавшим повествования о появлении первых людей.

Так, существует определенная связь между этнонимами «потомки скалы, камня, утеса» и культом камня, распространенным в доисламской Аравии и сливавшимся у многих племен с культом предков. На это указывает приводимое Хишамом ал-Калби (конец VIII — начало IX в.) предание о том, что древние языческие верования в Аравии возникли из почитания предков-прародителей, символами которых они сделали камни. Эти камни-предки и стали божествами, объектами культа. В пантеоне языческих божеств Аравии воплощениями, вместилищами древнейших из них были скала, утес, горный выступ или приметный крупный камень. В этой связи стоит и культ черного камня Ка'бы.

Сравнительная мифология показала, что истоки почитания камня-скалы связаны с глубоко архаичным представлением о происхождении первочеловека от камня. Оно обнаружено, в частности, в хурритской и хеттской мифологии, оно фигурирует и в мифологии древних греков. Отголоски мифа о рождении человека из скалы-камня сохранились и в пророческих книгах Библии (ср. Исаия LI, 1). Это представление принадлежит, по-видимому, к древнейшему пласту антропогонической и этногонической мифологии семитских кочевых пастушеских племен, населявших плоскогорья и каменистые степи.

Во всяком случае, приведенные выше выражения дают основания говорить о том, что какая-то часть бедуинских племен сохраняла отголоски этих представлений. Особенностью их было то, что процесс антропогенеза осознавался как стихийное преображение камня в человека без участия воли или действия божества.

Этнонимы-метафоры, связанные с образами земли, в конечном счете восходят к библейскому преданию о сотворении первочеловека, Адама, из «песчаной пыли земли», «персти земной» (*афар мин адама*) (см. Бытие II, 7; ср. III, 19).

Предание о сотворении человека из пыли-праха изложено и в Коране, как одна из двух главных версий происхождения людей (III, 52; XVIII, 35; XXII, 5; XXX, 19; XXXV, 12: XI, 69). Зависимость ее от иудео-христианского фольклора проявляется в детальности описания акта творения сравнительно с библейским текстом и в появлении в ней элементов древних эмбриологических воззрений (см., например, XXII, 5; XXIII, 12; XCI, 1—2).

Слово *афар*, обозначающее в Библии материал, из которого бог сотворил первочеловека, засвидетельствовано и в аккадском языке в том же значении «песчаная пыль, прах», хотя и не в связи с преданием о происхождении человека. Есть оно в арамейском и эфиопском. Материал для творения в Коране назван словом *тураб* — «пыль, прах», точно соответствующим библейскому *афар*.

В бедуинской доисламской поэзии представлены все фонетические варианты библейского *афар* (*'афар, гафар, габар*), входящие в приведенные выше метафорические выражения этногенетического содержания. Однако ни одно из них не дает повода толковать его как указание на бытующее в племени поэта, употребившего такое выражение, воззрение о создании первочеловека из земли. Тем не менее они, бесспорно, отражают знакомство с этим представлением. Это несомненно для поэтов тех племен, которые жили в непосредственном соседстве с христианской Византией, в частности для поэтов так называемого гассанидского и лахмидского круга. В муаллаке Тарафы (вторая половина VI в.), например, выражение *бану габра'* («потомки праха земного») явно употреблено как название христиан — жителей оседлого поселения, о которых всем было известно, что они возводят свое происхождение через «земнородного», Адама (см. Премудрость Соломона VII, 1), к праху земли. В стихе им противостоят «обитающие в широко растянутых палатках», т. е. бедуины, которые ведут иной счет родства. К ним относит себя и поэт. Такое понимание согласуется и со словами средневекового комментатора: «Такие [люди], когда их происхождение неизвестно, возводят родословие к праху земному, а это — земля, потому что она — начало для всех людей» [208, 54].

Шумерские и аккадские поэмы, содержащие мифы о богах, рассказывают о том, как боги слепили первых людей из глины, как гончар лепит посуду.

В Библии этот мотив сохранился только в пророческих книгах (ср. Иов XXXIII, 6), где он фигурирует главным образом в сравнениях, передающих идею либо первичности бога в отношении человека (Исаия LXIV, 8; ср. XXIX, 16;

XLV, 9; Иов X, 8—12), либо его безграничного могущества (Иеремия XVIII, 6). Глина в этих текстах названа исконно семитским словом *хомер*, между тем как слово *тин* встречается лишь в поздних библейских книгах (см. Даниил II, 33—35, 41) в контексте, не имеющем связи с происхождением человека. По существу же, как такового, предания о сотворении первочеловека из глины в Библии нет. Упоминание о нем в словах Елиуя Вузитянина в Книге Иова (XXXIII, 6) воспроизводит фольклорную традицию Междуречья.

Соединение двух главных эпических мотивов («глина» — «прах») можно видеть в словах Иова (X, 9), где «глина» и «прах земли» (*хомер* и *афар*) выступают символами начала и конца жизни (в отличие от «канонического» образа в Книге Бытия II, 7; III, 19; ср. Коран LXXVIII, 41; LVI, 47; L, 3 и др.).

Мотив «первочеловек-глина» отсутствует и в древней бедуинской поэзии. Следов его нет и среди метафорических выражений. Он появляется в Коране (VI, 2; VII, 11; XVII, 63; XXIII, 12; XXXII, 6; XXXVII, 11; XXXVIII, 71, 77). Здесь он изложен как самостоятельное предание о сотворении человека из глины. Для обозначения материала употреблено слово *тин* — «глина». Оно указывает на связь источника коранической версии с арамейско-сирийской христианской традицией, питавшейся образами эпических преданий древнего Междуречья и, кстати, широко использовавшей слова *тинт* (*тин*).

Сопоставление предания с мотивом «первочеловек-глина» и предания с мотивом «первочеловек — прах земли» показывает, что речь идет о двух различных мифологических традициях, принадлежавших разным обществам. Идентичные по сюжету, они, однако, отличаются видом материала, который боги использовали для сотворения человека: в одном случае это глина, в другом — песчаная пыль земли. Такое различие в понятии о первосубстанции для творения обусловлено, очевидно, различием почв в местах обитания создателей этих преданий. Действительно, в речных долинах Междуречья, где возник миф о сотворении человека из глины, глина как раз и была наиболее характерным видом почвы, привычным материалом для гончаров и строителей. В то же время для воспринявших этот миф семитов-скотоводов привычным видом почвы была жесткая земля степей и плоскогорий, покрытая сухой песчаной пылью — *афар, габра, тураб*. Она и стала материалом для творца людей в переработке шумеро-аккадского эпического предания, вошедшего в библейский эпос, а затем и в иудейскую и христианскую богословскую литературу, и в фольклор. Фольклорное развитие обоих мифо-

логических мотивов засвидетельствовано в Коране. Сосуществование этих двух фольклорных традиций, освященных теперь уже Кораном, продолжалось и в мусульманское время и закреплено в различных комментариях и лексикографических трудах.

Наряду с метафорами, связанными с землей, в качестве символа генетического начала (первопредка) в бедуинской поэзии выступают также слова со значением «корень дерева, растения», «дерево», «растение» и т. п. Они передают символику, возникшую в иной мифологической ситуации, чем упомянутые выше. Уподобление человека растительности, его происхождения — возникновению растения от корня, а генетической истории — росту дерева и его ветвей находит многочисленные параллели в библейской поэтике и в более древних антропогонических мифах, представлявших человека органической частью природы. В частности, согласно древнеиранской мифологии Авесты, первая пара людей возникла («выросла») из земли в виде растения. Эти воззрения получили широкое распространение в поэтической символике многих народов Передней Азии.

Отражение их прослеживается помимо библейского эпоса в религиозно-мифологических представлениях других семитских народов. Их влияние можно обнаружить, в частности, в орнаментах набатейских и южноаравийских барельефов.

Сравнение родословия с корнем и ветвями дерева было устойчивой метафорой в арабской поэзии древности, унаследованной средневековой поэтикой и оказавшей прямое воздействие на формирование арабской историко-генеалогической лексики и фразеологии.

В этой связи интерес представляют нижеследующие строки, в которых фигурирует выражение *'ирк ас-сара* (букв. «корень, росток сырой земли»). Контексты дают основание понимать его как обозначение некой конечной субстанции, к которой может восходить родословие человека. Одно стихотворение принадлежит знаменитому Имруулкайсу (ум. ок. 550 г.). Размышляя о своей судьбе, он в таких словах описывает древность и многочисленность своего рода [124, 120, № 5, 4—5]:

До корня сырой земли разветвились мои корни,
и эта смерть отнимет у меня мою юность,
И душу мою отнимет у меня, и тело мое,
и ввергнет меня скоро в прах земли.

То обстоятельство, что этот образ появляется в стихах еще одного поэта, Мутаммима ибн Нувайры, жившего почти сто лет спустя, заставляет рассматривать его не как случай-

но мелькнувшую метафору, а как устойчивое понятие [89, № 9, 42]:

И перечислил я предков моих до корня сырой земли,
и воззвал я к ним, и узнал я, что они не слышат [зова].

У других доисламских поэтов этот образ, однако, не встречается. Только на приведенные выше строки ссылается и ал-Хасан ал-Хамдани (ум. в середине X в.), пытаясь объяснить выражение *'ирк ас-сара*. Но в начале VIII в. как живым поэтическим образом этим выражением пользуется ал-Фараздак (ум. в 728—730 гг.), похваляясь древностью своего рода: «... и корень сырой земли — мой корень, так кто же станет тягаться с ним [древностью]!». Отвечая на вызов ал-Фараздака, его антагонист Джарир обыграл обе части этого словосочетания [189, 609, 9, 800, 1]:

И корень ал-Фараздака — худший из корней,
мерзейший из [выращенных] сырой землей...

Наконец, это выражение приводится в одной из генеалогий Мухаммада, где оно служит метафорическим обозначением первопредка (или череды предков), стоящего за пределами сохранившегося в памяти родословия пророка. Появление его здесь было формой своеобразного компромисса между обычным племенным родословием и многочисленными «идеологическими» генеалогиями пророка, связывавшими его предков с Авраамом (через Исма'ила) и Адамом.

Следуя иудео-христианской традиции, большинство комментаторов понимали здесь под *'ирк ас-сара* метафорическое обозначение Исма'ила как родоначальника арабов. Комментаторы поэзии обычно считали, что Имруулкайс, Мутаммим и ал-Фараздак имели в виду Адама, «корень» всего рода человеческого.

Несообразность и разноречивость объяснения таких толкований показывает, что ни авторы компромиссной генеалогии, ни позднейшие лексикологи и знатоки древней поэзии не имели ясного понимания семантики этого образа. Большинство из них связывали его с библейско-кораническим преданием о сотворении Адама из земли, хотя значение обеих частей словосочетания и не давало к тому достаточных оснований.

И в древней поэзии, и в стихах ранних поэтов мусульманского времени *'ирк* имеет значение «корень, корневище, жила; побег растения; росток, ответвление корня», отсюда переносные значения — «происхождение; ветвь родословия, поколение предков». Слово *ас-сара* значит «сырая, влажная почва, особенно ниже верхнего слоя земли (*тураб, ард*)», и поэтому в поэзии оно фигурирует и как среда, производящая

растения, питая их корни, и как место погребения умершего.

Уже ранние собиратели и комментаторы поэзии, например Абу Убайда (728—825), понимали выражение *ʿирк ас-сара* как «сотворенный из земли корень, первоначало людей» и полагали, что Имруулкайс, Мутаммим и ал-Фараздак имели в виду Адама, первопредка рода человеческого, «потому что он — то первоначало (людей), которое Аллах сотворил из глины», в другом комментарии — «из праха» [120, 103; 189, 628—629; 173, 2019; 89, № 78, 14—16].

Однако семантика метафоры *ʿирк ас-сара* шире этого значения, а сама метафора возникла, по-видимому, на основе других ассоциаций. В них, в частности, не входит мотив преднамеренного сотворения человека, главный в шумеро-аккадском и библейском преданиях. Наиболее важные среди этих ассоциаций были связаны со значением слова *ас-сара* — «влага, сырость; сырая, влажная почва; земля ниже поверхностного слоя, орошаемая подпочвенными водами; недра земли, подпочва». Они восходили к древнейшим представлениям о почве, оплодотворяемой влагой, как о всепорождающей стихии, праматери всего живого, в том числе и человека («мать-земля»). Нёльдеке впервые отметил наличие в библейском эпосе следов древних верований о том, что человек возник в недрах земли, как в материнской утробе. Фольклорная версия мотива «мать-земля» отражена в стихах, приписываемых Умаййи ибн Абу-с-Салту, поэту племени сакиф из Таифа (ум. ок. 630 г.) [215, № 49, 4, 5]:

И земля — прибежище наше, и была она матерью нашей,
в ней могилы наши, и в нее нас закопают.
Из нее мы сотворены, и была она матерью нам сотворена,
и мы — сыны (потомки) ее — если бы мы были благодарными!

Мотив о «матери-земле», оплодотворяемой небесной влагой (тема брачного союза между небом и землей) и порождающей все живое («всякие прекрасные пары»), сохранился в Коране (например, XXII, 5). Отголоски этих воззрений заметны и в тех местах Корана, где творение людей описано аналогично возникновению растений: «Он произрастил вас из земли и поселил вас на ней» (XI, 64; ср. LIII, 33; VI, 133; VI, 98; IV, 1; XXIII, 32; LXVII, 23). И здесь связь с фольклорной библейской традицией совершенно отчетлива (ср., например, Бытие I, 11, 12, 20, 24; II, 9, 19 и др.). Она особенно окрепла в мусульманском религиозном предании, прежде всего в хадисах.

И все-таки рассмотренные материалы характеризуют скорее общесемитский идеологический фон, чем собственно арабийские представления о происхождении людей. Разнородность по содержанию и по происхождению антропогенетиче-

ских представлений, отраженных в поэзии и в этнонимах аравийских племен, а также в тексте Корана, свидетельствует как раз об отсутствии не только общеаравийского, но и вообще какого-либо собственно аравийского мифа о происхождении перволюдей и мира в целом.

Можно предположить, что обычным было представление о первоначальном мире как о некоем неопределенном хаосе единичных существований предков-родоначальников, аналогичных существованию в обычном мире автономных родовых групп, ведущих от них свое родословие. Идеология родового общества Аравии не выработала ни представления об общем предке всех аравийских племен, ни общего этнического самосознания, ни общего названия для них. Мир людей, таким образом, распадался на генеалогические группы, которые не сводились к одному, общему для всех предку. Он был изначально и необратимо разобщен. Именно такую идеологию аравийского языческого общества имеет в виду и опровергает Мухаммад в Коране, противопоставляя его фатально дискретному мировосприятию свой религиозный монизм.

Представление об изначальной раздельности человеческих коллективов было «естественным» знанием, оно лежало в основе социальной этики и имело решающее значение для исторического сознания бедуинов. Оно определило формирование представления о прошлом: «прошлого вообще» не могло быть. Оно существовало лишь как самостоятельные генетические ряды, ряды прошлых состояний живущих ныне отдельных родовых групп. Это прошлое возникало вместе с образованием автономной родовой группы, и с нею же оно исчезало. Без представления о происхождении общего предка-эпонима родовых групп знания о прошлом у бедуинов лишались единой отправной точки и, естественно, существовали как независимые и начально не связанные комплексы информации.

Революция в мировоззрении аравийских бедуинов включала также и замену Мухаммадом такого предка — родоначальника родовой группы в качестве начала цепи порождений фигурой первочеловека — предка всех родоначальников всех родов и племен во всем мире. Открыв «тайну» происхождения человека (первочеловек — Адам — сотворен богом из земли — глины или праха земного, а люди после него — из «сгустка [крови]» или из «капли семени») и определив общую «начальную точку» порождений, Мухаммад создал новую структуру представления о прошлом. Оно обрело органическое единство — из мозаики бесчисленных «прошлых» отдельных родовых групп оно превратилось в единое прошлое человеческого рода. На место генеалогической глубины вос-

поминания, охватываемой памятью, пришло «историческое время», исчисляемое знатоками-астрономами посредством специальных приемов. Объем воспроизводимой информации в процессе исторического самосознания утратил зримые пределы. Теперь это были события, касающиеся всех народов во все времена. Этническая ориентация исторического знания потеряла прежний социальный смысл. Этико-правовое осмысление информации уступило место религиозно-нравственной.

Провозглашение бога творцом первочеловека и первооснов духовной жизни человеческого рода предопределило религиозную ориентацию исторического сознания, как, впрочем, и других форм общественного сознания и всей структуры социальной психологии. Перемены были коренными. Коран содержал идеологические основы для возникновения мусульманской историографии как особой области духовной деятельности, и в частности для возникновения генеалогии как ее самостоятельной отрасли: догма об Адаме — прародителе людей позволила мусульманским историкам VIII в. вывести из этого «корня» единое генеалогическое древо всех арабов как образ этноисторической общности возникшей арабской народности и связать его с другими народами.

Таким образом, в V — начале VII в. Аравия и ее обитатели были разделены на множество замкнутых племенных миров.

В доисламских памятниках письменности, принадлежащих населению Аравийского полуострова, в том числе сабейцам и химйаритам, нет термина, обозначающего всю его территорию. Для каждого из племен «Аравией» была его территория обитания или кочевания, за пределами которой лежали земли чужих, обычно враждебных племен. Формированию сознания общности территории препятствовали и огромные размеры полуострова.

Понятие «родная земля» — этническая территория передавалось несколькими словами: *дар, хилла, махалл, ард, мукам, манзил, балад, макан* и др. Главными были *ард* и *дар* — оба они обозначали участок земной поверхности, на котором жила, кочевала родовая группа поэта (его род, племя или племенная группа). Это и был ее земной мир, ее «родная земля». Слово *ард* имело также и общие значения — «почва», «земля», а слово *дар* — специально-терминологическое: территория кочевья с местом для палаток, стоявших кругом (становище), у полукочевого или оседлого племени — территория проживания с необходимыми строениями, иногда даже окруженная стеной, усадьба в поселении (см. [212, 164]); во множественном числе (*дийар*) оно означало всю совокупность племенной территории, все становища на ней:

[Эту] землю (*ардан*) выбрали обиталищем их рода (*ли дар абихим*)
Ка'б ибн Мама и Ибн Абу Ду'вад...
Ал-Асвад ибн Йа'фур [89, № 44, 10]

Мои родичи разбили стоянку в ал-Касибе, а ее родичи —
в обиталище (*дар*) калб, на их земле и под их небом (*ардиха ва сама'иха*).
Ал-Мураккиш Старший [89, № 51, 4]

Несмотря на то, что изгнали меня сородичи мои и оказалось
обиталище мое (*дийари*) в земле (*ард*) отдаленнейшей...
Амр ибн Ками'а [194, № 2, 5]

В условиях частых миграций понятие территории племени у кочевников не всегда означало одну и ту же местность Аравии. Но пока племя на ней обитало, границы ее (*фардж ал-хайй, сагр*) оставались неприкосновенными. Они были точно обозначены особыми пометами (*'алам, амара*), знание их входило в обязательную информацию и передавалось в соседствующих родовых группах, нарушение их вело к конфликту.

То, что находилось за этими пометами, за границами *ард* или *дар*, называлось *афак* (мн. ч. от *уфк* или *уфук*), т. е. земли там, у горизонта, куда уходят, край, часть света, иначе говоря, «не наши», «дальние земли». Это слово и было обозначением для понятия «свет», «окружающий мир». Однако оно всегда имеет форму множественного числа — одного, единого мира нет. *Афак* — «мир» обычно предполагает края, населенные другими племенами или народами:

И долго я кружил по свету (*ал-афак*), пока не стало мне
возвращение домой милей добычи.
Имруулкайс [124, 120, № 5, 9]

Богатства ради я обошел весь мир (*ал-афак*) —
в Омане [был], и в Химсе, и в Иерусалиме,
И в Наджране, и на плато химйаритов —
и ни к чему другому не стремился.
Лабид [222, 3, 86, 16—17]

Этнической ориентацией социального сознания населения доисламской Аравии, а также частыми миграциями обусловлен тот факт, что — при необычайном богатстве местной топонимики — общая территориальная локализация отдельного человека или родовой группы, обычно и оседлой, производилась посредством указания на соответствующее племенное название. Такое указание, подразумевавшее территорию кочевья или поселения племени или рода, долгое время выполняло функции общих топонимов.

Читая стихи в хронологическом порядке, можно заметить появление новых мотивов, обусловивших сдвиги в значении терминов, обозначавших понятия «земля» → «место обитания»: рост численности и боеспособности отдельных племен,

возникновение больших племенных объединений, расширявшие пределы территории «своей земли» до размеров крупных географических регионов. В стихах поэтов середины — второй половины VI в., принадлежавших к таким племенным союзам (ма'адд, тамим, бакр, таглиб), часто возникает мотив «пренебрежения» племенными границами, долженствующий показать многочисленность и силу племени: для такого племени его *ард* (*дийар*) всюду, куда бы оно ни пожелало двинуться; для него пространственные границы неопределенны: «Мы останавливаемся на стоянку там, где мы захотели остановиться» [208, 143, 69]. И вот наконец местом обитания племени поэт называет уже весь земной мир (*ад-дунйа*) — сушу и море (*ал-барр, ал-бахр*):

Мы заполонили сушу, так что стало на ней тесно от нас,
и спину моря покрыли мы кораблями.
Нам принадлежит земной мир и те, кто есть в нем...
Амр ибн Кулсум [208, 144, 102—103]

Понятие «земля-мир» ассоциируется уже не только с понятием «место обитания рода (племени)» (*дийар*); слово *ард* как социальный термин («территория обитания») употребляется и в широком значении — «земная поверхность, населенная людьми» (своими и чужими), безотносительно к конкретной родо-племенной группе. О расширении культурно-географических представлений бедуинов свидетельствует и употребление таких общих понятий, как «земной мир» (*ад-дунйа*), включавший «земную твердь — сушу» и «водное пространство — море».

В стихах поэтов второй половины VI в. все чаще появляются географические названия соседних стран — ал-Ирак, аш-Шам, Миср, ал-Йаман, а также названия больших самостоятельных регионов Аравии (Тихама, Хиджаз, Неджд, Йемама, Оман). На территории этих регионов к началу VII в. обитали устойчивые племенные объединения, которые сплачивало помимо языковой близости и общего культа сознание общего происхождения. Аравия вступала в период активной этносоциальной консолидации.

Для характеристики развития этноисторического самосознания в этот период чрезвычайно важно отметить упоминание в стихах территориальных границ мира, к которому считают себя причастными поэты: «между Ираком и Наджраном», «ему принадлежит царство Ирака до Омана» (об ал-Харисе ибн Амре, лахмиде), «между Ираком и землей (*ард*) мурад» (племя в Йемене близ Мариба), «между Босрой и Марибом», «между Манбиджем и ал-Касибом», «между Йасрибом и его крепостями и Йемамой» и др. [124, 161, № 66,

4, № 67, 1; 89, № 44, 4; 175, 553—554; 89, № 102, 4; 69, 113]. Эти указания охватывают известные ныне географические границы Аравийского полуострова. Таким образом, во второй половине VI в. уже существовало смутное представление о некоем, еще не получившем общего названия, едином этногеографическом массиве.

VII век принес новые коренные сдвиги и в этой области идеологии: появились понятие «Земля» и — еще очень примитивное — представление о космосе (включающее в единстве небо и землю); оба эти понятия засвидетельствованы в Коране. Наконец возникло осознание жителями Аравии ее территории в целом в качестве своей этнической территории, «своей страны», «родной земли».

Основные элементы понятия о Земле были уже известны старым бедуинским поэтам VI в. Недоставало, однако, элемента, который превратил бы их стихийные представления в цельную концепцию. Им стала мысль о боге как первотворце мироздания. Все сущее на земле, прежде считавшееся несвязанным и разобщенным, обрело взаимосвязь и единство в замысле и акте божественного творения. Слово *ал-ард* получило свое новое значение — Земля как единое целое, вместилище «миров», на ней — «и горы, и деревья, и животные, и людей множество» [29, XXII, 18]. Над ней — с ней связанное — небо, в котором «и солнце, и луна, и звезды» (см. там же).

Мухаммад следовал здесь иудео-христианской космогонической схеме, однако восприятие созданной им картины мира было подготовлено предшествующим духовным развитием его соотечественников. Впрочем, номенклатура и содержание других географических терминов Корана практически не отличают его от поэзии, а географический кругозор Мухаммада уступает по широте представлениям многих современных ему и древних бедуинских поэтов. Показательно, что в качестве «своей земли», этнической территории новой религии Мухаммад считал, по крайней мере до переселения в Йасриб, местность (*балад*), в которой была расположена Мекка с Ка'бой: «Нет, клянусь этим поселением! И ты живешь в этом поселении (*ал-балад*), и родителем, и порожденным им!» [29, XC, 1—3, ранняя мекканская]; «И так внушили Мы тебе возглашение арабское, чтобы ты увещевал мать поселений (*умм ал-кура*) [3] и тех, кто кругом нее» [29, XLII, 5, VI, 92, поздние мекканские].

Понятие «земля» в этносоциальном аспекте («территория обитания»), как и в бедуинской поэзии, осознавалось Мухам-

[3] Этим выражением называется в Коране Мекка с ее святилищем Ка'бой (см. [155, 31]).

мадом как некая множественность, как мозаика из местностей с поселением (*карйа*) для обитающего в нем «народа» (*каум*). Это значение, в бедуинской поэзии передававшееся терминами *ард* и *дийар*, перешло в Коране к слову *ал-билад*[4] [29, III, 196; XL, 4; L, 35; LXXXIX, 7, 10]. Оно же послужило основой для образования одного из наименований этнической территории арабов и Аравийского полуострова — *билад ал-ʻараб*. Собственно «земли — племенные территории кочевий» бедуинских племен в Коране в расчет не принимаются, а обычный для их обозначения термин поэзии *дийар* употребляется в его «оседлой» интерпретации — «жилища», «места оседлого обитания». Ибо Мухаммад, обращаясь с проповедью к «людям», имел в виду прежде всего свою социально-культурную стихию — оседлое население, к которому сам принадлежал. Именно оседлое население Аравии, «обитатели селений» (*ахл ал-кура*, см. [29, VI, 131; VII, 94, 95, 96, 99; XI, 102, 104 и др.]), составляет в Коране тот исторический мир, в котором проявляется руководство людьми богом, на который обращена его воля. Бедуинская, кочевая Аравия фигурирует в Коране как некая периферия этого мира, как иная социально-культурная стихия. Те немногие упоминания о ней в поздних сурах проникнуты недоверием и ясно ощущаемой антипатией, выразившейся, кстати, и в термине для ее обозначения — *ал-аʻраб* (см. [29, IX, 91, 98—102, 121; XXXIII, 20; XLVIII, 11, 16; IX, 98; XLIX, 14]). Противостояние двух главных компонентов аравийского общества оказалось сильнее религиозного чувства, а различие взглядов и представлений отразилось в анализируемых понятиях и терминах.

Общие наименования Аравийского полуострова появились значительно позднее, вероятно в конце VII — первой половине VIII в., когда военно-административное объединение территории Аравии и ее населения и последующая этнополитическая консолидация аравийских племен на завоеванных землях привели к переосмыслению традиционного значения межплеменных связей и к возникновению сознания общности нового качества — арабской народности.

Стихи бедуинских поэтов и текст Корана показывают, таким образом, постепенное накопление идеологических и психологических предпосылок трансформации сознания этноплеменной общности в этноисторическое самосознание арабской народности, выразившейся, в частности, в замене важнейшего

[4] В этом значении слово *ал-билад* засвидетельствовано в стихах поэтов середины VI в.; в одном стихотворении, приписываемом Зухайру, оно является синонимом слова *ал-ард* и в его новом значении — «земля» (в противоположность «небу»), см. [124, 101, № 20, 11].

понятия социальной идеологии родового общества — «племенная территория», «место обитания племени» на сложное — «страна арабов», «земля народа арабов» (*ард ал-ʻараб, билад ал-ʻараб, джазират ал-ʻараб* и др.) (см. [179, 16, 19; 150, 1, 46, 20; 30, 4, 58; 150, 1, 1, 6—7, 46, 26, 47, 4, 8]).

Самосознание складывается в процессе общения отдельных людей и коллективов: чтобы выработать его, «человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека» [1, 23, 62]; сознание и язык фиксируют процесс и результаты этого «вглядывания» в окружающий мир. Бедуинская поэзия является благодарным материалом для изучения истории самопознания ее творцов и носителей.

В обыденном сознании бедуинов, постоянно соприкасавшихся с византийцами или персами на севере, химйаритами или эфиопами в Южной Аравии, сами эти народы и их цивилизация воспринимались как нечто чужое, несопоставимое с самими бедуинами и поэтому не затрагивающее их самосознания. Это были не только чужие, «не мы», но как бы и не подобные «нам», и к ним — сознательно или нет — не применялись обычные названия и характеристики людей. Такая позиция была совершенно аналогична взгляду на самих бедуинов их соседей: для них бедуины-кочевники были однородной чуждой массой людей.

У бедуинов-язычников не было выраженных этнических предубеждений или сознания этнического превосходства над другими народами, столь сильного и определенного у арабов ранней поры ислама. Их социальные оценки связывались не с этнической (расовой) принадлежностью, как таковой, а с принадлежностью к автономному генеалогическому корню, подразумевавшей и наличие высоких или низких качеств. Превосходить других могла отдельная этносоциальная единица бедуинского общества, но не само общество в целом.

Появление такого сознания относится уже к другой исторической эпохе, наступление которой отмечено распространением ислама и консолидацией бедуинских племен вначале в союзы племен, затем в обширные этнополитические объединения и, наконец, в единую общность, принявшую самоназвание *ʻараб*.

Мир чужих народов и инокультур осознавался и описывался с помощью нескольких символов, связанных обычно с его внешними проявлениями и признаками: цвет кожи, речь, одежда, головные уборы, черты характера, осанка, предме-

ты быта (светильники, амфоры для вина с печатями), архитектурные сооружения, письмо, а особенно оружие. Такого рода характеристики заменяли собственно общие этнические названия — *фурс* («персы»), *ар-рум* («ромеи; византийцы-греки»), *химйар* и *хабаша* («эфиопы»), малопонятные бедуину с иной структурой этнического сознания и потому создававшие менее ясный образ, нежели слова-приметы, слова-эпитеты, вообще свойственные метафорическому строю речи бедуина. Благодаря поэтическим образам, апеллировавшим к приметам чужих культур, бедуинские поэты приобщали себя и своих соплеменников к некоторым достижениям цивилизации, обогащали круг ассоциаций понятиями, относящимися к духовной жизни соседей. Не нужно, конечно, преувеличивать влияния этих образов-примет, однако свою культурную роль они сыграли.

К. Фоллерс в свое время привел доводы в пользу предположения о том, что древнейшее, осознанное предками бедуинов этническое различие относилось к черному населению Африки, что первоначально именно черные африканцы были второй частью антитезы «мы»— «они», что слово *гариб*, которое переводится обычно «чужой», «чужестранец», «странный», когда-то означало «житель запада», «африканец» [216, 84—85].

Бедуинская поэзия отчетливо показывает, насколько глубоким и стойким было ощущение различия между бедуинами и черными африканцами. Ощущение это, почти инстинктивное, сохранялось и позже, усиливаясь историко-культурными причинами. Источники приводят, например, рассказ о том, как беглый химйаритский принц зу-Йазан, обращаясь к Хосрову I с просьбой помочь ему изгнать эфиопов из Йемена, говорит, что «кожа белая должна выступить против черной» (*ал-джилда ал-байда' 'ала-с-судан)* [181, 3, 163].

Противопоставляя себя черным, предки аравийских бедуинов себя обозначали словом *ахмар*, которое значит «красный; рыжий; светлой масти». Позднее, когда бедуины вступили в контакт со «светлыми» народами (иранцами, греками, римлянами), они часто себя именовали «темными» (*ахдар*) или «черными» (*асвад*), а их — «рыжими», «светлыми» (*ахмар* или *асфар*). Выражение *ал-асвад ва-л-ахмар* — «черные и рыжие (светлые)» — в ранних исторических повествованиях употреблялось как обозначение человеческого рода в целом. К этим двум цветам потом добавились и другие — белый, коричневый, желтый, выросло число синонимов для каждого цвета. И в бедуинской поэзии, и в арабской историографии различия по цвету кожи и волос выполняли функции не только этнического, но также и социально-культурного дифферен-

7 Зак. 194

цирующего признака, играя, таким образом, существенную роль в развитии этноисторического и социального самосознания.

Замечено, что для аравийских бедуинов представление о превосходстве, высоком социальном ранге, благородстве и т. п. ассоциировалось со светлым цветом, в частности со светлым цветом кожи, волос, глаз.

Такими «светлоокрашенными» выступают герои, воины, вожди, цари, которые противополагаются людям темной окраски как подчиненным или второсортным («черные, как босоногие индусы»):

Сколько отважных воинов среди них, надежных,
чистых, сияющих белизной, как белоснежная газель!
Они совсем не как те люди, которых я знаю,
с лицами, черными, как [закопченые бока] котлов из камня.
Антара [124, 49, № 22, 3—4]

И увидал я там живущих, украшением которых
были белые лица, блистающая, как звезды, честь.
Хассан ибн Сабит [123, № 14, 2]

Это древнее противопоставление людей с белыми лицами людям с черными лицами в Коране получило религиозное осмысление как образы добродетельных и грешных людей: «чернолицых» ждет наказание, а «белолицые» — «в милости Аллаха, они в ней вечно пребудут» [29, III, 102—103].

В связи с противопоставлением по цвету кожи полагают, что некогда в Аравии проживали племена с кожей более темного цвета, чем у самих бедуинов. Эти люди были также и более низкого роста [175, 1/2, 892].

До того времени, пока сформировалось устойчивое этноисторическое самосознание арабской народности, когда каждый, входивший в нее, мог сказать о себе: «я — араб», единственной формой определения себя для бедуина было указание на имя своего рода, племени или племенной группы. Это одинаково относится и к кочевым, и к полукочевым, и к оседлым племенам. Так, бедуин Абу Усама Муʻавийа ибн Зухайр из бану джушам, из племени хавазин, говорит о себе [175, 1/2, 534]:

И спросили они: «Кто это — Ибн Кайс?»
А я ответил: «Абу Усама, не похваляющийся.
Я — джушамит, чтобы вы знали меня.
Я покажу ясно мое родословие, отвечая упреком
в изъяне на упрек.
И если ты принадлежишь к самым родовитым из курайшитов,
то я — [таков же] в племени муʻавийа ибн бакр».

А вот ал-Харис ибн Залим (первая половина VI — начало VII в.), который принадлежит к категории полукочевых бедуинов [89, № 88, 8—15] [5]:

Народ мой (*кауми*) — не са'лаба б. са'д
и не фазара с косматыми гривами.
Народ мой — раз уж ты спросила — лу'вайй
в Мекке. Они научили людей разить мечом.
Глупость мы совершили, последовав за бану багид
и оставив самых близких нам по счету родства...
Клянусь жизнью моей, я люблю Ка'ба
и Саму, братьев моих, как люблю вино!
И не Гатафан предок мой, а
Лу'вайй — мой прародитель, если говорить точно.
И когда я увидел бану лу'вайй,
узнал я, [что такое] приязнь и близкое родство.
Поднял я копье, когда они выкрикнули клич: «Курайш!»,
и понял я сходство [моих и их] качеств и высокого положения.

И, наконец, горожанин, житель города-оазиса Таиф, поэт Умаййа ибн Абу-с-Салт [215, № 1, 1—3]:

Предки наши давно покрывали навозом
Тихаму, и войском их, [как водой], текло вади Идам.
Народ мой (*кауми*) — ийад. Если бы они приблизились
или если бы они расположились на стоянку, то [пришлось
бы] забить [всех] верблюдов, [чтобы угостить их].
Дед мой — Каси...

Разноплеменная Аравия жила в окружении народов с более высокой социальной структурой и культурой. И это объясняет тот факт, что бедуинская культура существовала в значительной степени как замкнутая система. Стадиальные различия мировоззрений затрудняли адекватный обмен достижениями культуры, особенно в сфере идеологии. Заимствования были поверхностными и часто не играли существенной роли в духовном развитии бедуинского общества.

Своеобразие ассоциаций в восприятии чуждых культурных явлений, обусловленное стадиальным различием мировоззрений, можно видеть по употреблению одного из наиболее распространенных в бедуинской поэзии символов инокультуры — это вид письменности в свитке, книге, узор написанных строк или (что особо волнует воображение историков литературы) полустершиеся от времени строки на странице пергаменной книги.

Уже самые старые бедуинские поэты были хорошо знакомы с разными видами письменности — пехлевийской, сирийской, йеменской и древнееврейской — и могли оценить

[5] Стихотворение интересно и тем, что принадлежит человеку, порвавшему со своим племенем и присоединившемуся к другому племени, которое он счел более достойным для себя. Он принял и новое родословие.

изящество букв и украшений. Некоторые из них, видимо, сами умели писать, однако для большинства это был все-таки лишь зрительный образ:

[Следы] становищ дочери Хиттана ибн Ауфа,
похожие на узоры, которые нанес писец на заглавном
листе пергаменной книги.
Ал-Ахнас ибн Шихаб [89, № 41, 1]
Видел ли ты следы становищ, похожие на позолоченные
строки на коже?
Кайс ибн Хатим [169, 265, № 4, 1]

Поэт, стоявший ближе к персидской культуре, сравнивал следы становищ с персидским письмом (*махарик ал-фурс*), тот, кто был связан с Гассанидами и Сирией,— с письмом в псалмах (*аз-зубур*), жившие в Центральной Аравии и на юге — с эпиграфическим и курсивным йеменским письмом:

Чьи это опустевшие становища в ал-Хабсе —
приметы их напоминают книги [на пергамене] персов?
Ал-Харис ибн Хиллиза [89, № 25, 1]

Чьего становища следы — увидел я их, и опечалили они меня!—
похожие на письмена псалмов на йеменском пальмовом лыке?
Имруулкайс [124, 159, № 63, 1]

Видел ли ты следы становища и изгладившиеся совсем канавки,
похожие на твои письмена на паргамене, затейливые?
Хатим ат-Та'и [169, 265, № 42, 1]

Разве это не следы становища Аблы в лощине, похожие
на подновленный узор татуировки на лодыжке новобрачной,
Похожие на писаные строки свитков времени Хосрова —
которые принесли персу, лопочущему по-тарабарски.
Антара [124, 52, № 27, 2]

Обращение к образу письменности сохранялось в поэзии и после арабских завоеваний, позволивших бедуинам близко познакомиться с культурой других народов:

Как будто хабр-грамотей в Тайме написал еврейским письмом
правой рукой, потом пометил строки непонятными знаками.
Аш-Шаммах [169, 265, № 26, 7]

Как будто бы они — от большой древности своей —
ветхие листы, выпавшие из книги и разлетевшиеся.
Ал-Ахтал [169, 264, № 156, 4]

Совершенно так же как для древних греков люди делились на эллинов и варваров, мир людей в представлении бедуинов делился на говорящих на языке, понятном бедуину (*байан, фасаха*), и на тех, речь которых звучала странно, а

слова были непонятны (*ʿаджам, ʿуджм, аʿджам,* мн. ч. *аʿаджим*):

Она (земля) расшвыряла бы находящихся на ней —
и говорящих ясной речью, и говорящих непонятно...
Ал-Хасафи [89, № 91, 21]

Существовали даже некоторые лексические различия в обозначении говорящих непонятно народов. Слово *ʿуджм, ʿаджам* или *аʿджам* обозначало вообще «чужак», «чужой народ», «чужая культура», а в специальном значении, как и слово «варвар» у эллинов, относилось к персам (наряду со словом *ахмар, хамра* — «рыжие», «светлые» и собственно этническим термином — *фурс, фарисийун*):

И вошло [племя] ийад в Междуречье, несмотря на то что
конные отряды персов (*баразик ʿуджм*) домогались,
с кем бы сразиться.
Ал-Ахнас ибн Шихаб [89, № 41, 16]

Непонятность языка византийцев-греков (*ар-рум*) передавалась с помощью глагола *ратана* с весьма выразительным значением «говорить на тарабарском, чужом, непонятном языке»:

Он (страус) обращается к ней (самке), кудахча и клекоча,
словно византийцы, говорящие друг с другом в своих
крепостях на тарабарском языке (*таратана*).
Алкама ибн Абда [89, № 120, 28]

Такой же выразительный смысл имеет и глагол, которым описана речь химйаритов, эфиопов (а также и персов),— *тамтама* — «говорить невнятно; бормотать, лепетать; говорить с акцентом, например произнося артикль как *ам-* вместо *ал-*»:

И словно скачу я вечером по холмам [не на верблюдице, а]
на страусе, безухом, с близко стоящими ступнями,
Жмутся к нему страусята, словно собралась
толпа йеменцев вокруг химйарита (или эфиопа), бормочущего
невнятно (*тимтим*).
Антара [208, 152, 25]

Альтернативой себе в роли посланника бога Мухаммад называет *аʿджам* — человека, речь которого непонятна; его языку — *лисан аʿджами* — он и противопоставляет речь-язык откровения как *лисан ʿараби мубин*, т. е. «язык арабский, понятный». Слово *аʿджам* в Коране, как и в древней поэзии, не имело конкретного этнического значения. Всякий говорящий на непонятном языке тем самым стоял вне пределов социально-культурного мира жителей Аравии: и химйарит, и эфиоп, и перс, и копт, и византиец. В слове *аʿджам* было выраже-

но, по-видимому, единственное сознававшееся всеми в родоплеменном обществе Аравии представление о своем единстве перед лицом всех окружавших их народов — единстве понимающих друг друга и говорящих одинаково в отличие от тех, кто говорит непонятно, бессвязно. Это сознание носило, однако, еще достаточно широкий и неопределенный характер и не создало специального устойчивого термина. Более того, несмотря на существование к началу VII в. общего литературного языка — языка поэзии, термин для его обозначения — *лисан ʻараби* — впервые засвидетельствован только в Коране, в последних мекканских сурах 619—623 гг., и возник явно под влиянием словоупотребления аравийских иудеев, пользовавшихся этим выражением за много веков до Мухаммада.

Более обычным для обозначения литературного арабского языка стало слово *ал-ʻарабийа* (от *ал-луга ал-ʻарабийа* — «язык арабский»), вошедшее в обиход, вероятно, одновременно с этнонимом *ал-ʻараб*. Во всяком случае, термин *луга* в значении «правильная речь; язык» впервые встречается, по-видимому, в стихе поэта ал-Кумайта (ок. 680—744 гг.) [189, 1, 142, 9]:

Их [правильная] речь (*лахум луга*) ясно показывает,
кто предок их.

Несмотря на существование представления об отличии всех «говорящих на ясном языке» от иноязычных соседей, сознания «аравийской» общности нет не только в доисламской поэзии, но и в Коране. Его этносоциальная терминология, особенно в мекканский период, не выходит за рамки племенного сознания, выраженного в древней бедуинской поэзии и естественного для родового общества: это прежде всего термины, обозначающие сородичей и соплеменников Мухаммада, жителей Мекки, составлявших его *каум* («людей»), племя курайш и их союзников.

Мухаммад выступил в то время, когда этноплеменная разобщенность по происхождению имела еще абсолютный смысл и составляла основу общественного сознания. Достаточно сказать, что среди многих тем бедуинской поэзии нет темы общеаравийского единства. Поэты призывали к миру и согласию между племенами, к соблюдению обычаев, этики и морали, унаследованных от предков и освященных временем, но они не призывали к межплеменному единству, а тем более к объединению племен. Это было естественным порядком вещей и для самого Мухаммада, и он не искал путей к его
 изменению, к созданию межплеменной этнической общности:

«О люди! Мы создали вас от мужчины и женщины и сделали вас общинами и племенами (*шу'убан ва каба'илан*), чтобы вы распознавали друг друга» [29, XLIX, 13].

Его целью было устранить разобщение людей по религиозному культу, заменить многобожие почитанием единого бога. В Коране осуждается не этноплеменная разобщенность, а то, что люди не составляют одного религиозного сообщества (*умматун вахидатун*, см. [29, X, 20; XI, 120; XLII, 6]). Поэтому единственной формой общности была для него община верующих (*уммат ал-му'минин*), объединившая вскоре всю Аравию. Единый культ Аллаха стал ведущим фактором формирования нового общественного сознания, а первым действительно общим самоназванием жителей Аравии стал религиозный по семантике термин *му'мин* (мн. ч. *му'минун*), а также *муслим* (мн. ч. *муслимун*). Значения этих слов — «верующие» и «предавшие себя [воле бога]»,— отсутствовавшие в языке бедуинов и оседлых племен Аравии, сложились под влиянием значения однокоренных слов в арамейско-еврейском языке аравийских иудеев. Роль слова *му'минун* как самоназвания закреплено в термине *амир ал-му'минин* [21, 49].

Самоназвание же *ал-'араб* в широком обиходе появляется впервые, по-видимому, среди мусульманских армий, вступивших на территории византийской Сирии и сасанидского Ирака в 30—40-х годах VII в., когда впервые огромная разнородная масса племен, собравшихся из разных уголков Аравии, Палестины и Сирии и принадлежавших к разным генеалогическим группам, оказалась перед лицом общего врага, объединенная не только общим языком, но и общей целью и общей верой. Ранние комментаторы Корана и генеалоги второй половины VII—VIII в. выработали понятие об арабской этносоциальной общности, соединив с помощью фиктивных эпонимных имен «верхние ряды» родословий кочевых и оседлых племен Аравии в единое генеалогическое древо арабов и включив его в библейскую генеалогическую систему с Адамом во главе.

Миропорядок в сознании бедуина основывался на представлении о том, что человеку с его индивидуальным бытием противостоит неопределенная высшая сила, ближе всего соответствующая понятию «судьба, рок». Она имела несколько аморфных обличий-образов, для их обозначения употребляли слова с разной семантикой, отразившей главные этапы предшествовавшего развития этого понятия, центрального в структуре нравственного сознания бедуинов. Конкретное сло-

воупотребление закрепило более привычную для каждой группы племен и их поэтов ипостась этой силы.

Для более ранней бедуинской поэзии характерно было слово *манийа* (иногда в форме мн. ч.— *манайа*), для поэтов второй половины VI — начала VII в. обычным обозначением понятия судьбы стало слово *дахр* — судьба, обладающая признаками бесконечного времени и олицетворяющая временную характеристику бытия.

Для понимания специфики исторического сознания бедуинов и истоков его нравственности важно подчеркнуть, что судьба в их понимании была не творцом человека и устроителем жизни, а ее недобрым сторожем и губителем. Она не выступает в качестве имманентного организующего начала в жизни, между нею и содержанием каждой индивидуальной жизни нет причинной связи. Тем не менее, по представлению бедуина, именно от нее исходят жизненные испытания человека и только она определяет конечный предел его существованию. Она же определяет все происходящее в живой и неживой природе[6]. Она определяет воину погибнуть от меча в схватке, газели быть настигнутой охотничьей собакой, расколоться и рухнуть твердым скалам, человеку — потерять дорогого друга, матери — сына, верблюдице — детеныша, выслеженного «серомордыми» волками. Она же посылает и радости, удачу, утешение в утратах, но все это не меняет главного проявления судьбы — приносить уничтожение, разрушать воздвигнутое, отнимать обретенное, лишать желанного.

Никто не может избежать определенного судьбой. Важно и другое — никому не дано провидеть определенного ею. Это невозможно, поскольку судьба действует как стихийная слепая сила:

Увидел я: судьба бьет, как слепая верблюдица, в кого попадет —
того убивает, в кого не попадет — тому дано жить долго
и состариться.

Зухайр ибн Абу Сулма [208, 85, 49]

Назначенное ею не ведомо никому. Это — «сокровенное знание», особый вид информации, и человеку не дано к ней приобщиться по своему желанию. Он знает лишь то, что в любой момент его может настигнуть приговор судьбы (*хатм ал-гайб*), смерть, и с нею придет уничтожение, окончательное и не возмещаемое какой-то формой инобытия. Мировоззрение бедуинов, по-видимому, не знало понятия «загробная жизнь». Во всяком случае, пророку Мухаммаду пришлось проявить большое упорство, чтобы преодолеть этот «материалистический предрассудок» у своих соплеменников.

---

[6] Вполне логично, что для мусульманина слово *дахр* было синонимом имени Аллаха.

Представления о судьбе и ее проявлении открывают истоки ряда нравственно-этических категорий. Они объясняют трезвость и пессимистический строй мироощущения бедуинской Аравии:

О порицающий меня за участие в битвах
и за пристрастие к наслаждениям! Разве дашь ты мне вечную жизнь?!

А если ты не можешь отвести [от меня] мою судьбу,
то дай мне до того разделаться с моим имуществом.
И если бы не три наслаждения для молодца —
клянусь своим счастьем!— мне было бы все равно,
когда бы ни встали надо мною плакальщицы.
Тарафа [208, 54—55, 56—58]

Они показывают также один из главных путей формирования (философскую семантику) понятия времени, которым пользовались бедуинские поэты в течение столетия, предшествовавшего исламу, и которое определило особенности их представления о прошлом, настоящем и будущем.

Общее представление бедуинов о жизни передано в Коране в следующих словах: «И сказали они: „Она (жизнь) — не что иное, как только наша ближняя жизнь. Мы умираем, и мы живем, и уничтожает нас только судьба (*дахр*)“. Нет у них об этом знания! Они только предполагают» [29, XLV, 23]. Эти слова соответствуют многочисленным рассуждениям бедуинских поэтов о жизни и смерти.

Ощущение неустройства жизни, особенно обострившееся к началу VII в., необъяснимость приходящих к людям добра и зла, несчастья или радости и особенно необъяснимость смерти и исчезновения заставляли поэтов напряженно размышлять, вглядываться в происходящее, чтобы определить свое отношение к нему. Социальное и философское осмысление процесса жизни происходило бессознательно-стихийно, выражаясь в метафорических образах, которые и воссоздавали в сознании самих поэтов и их слушателей картину настоящего и того, что существовало перед этим.

Два момента характерны для этих образов, определяя своеобразие бедуинской культуры в целом: во-первых, рационально-прагматическое восприятие своего бытия и, во-вторых, нераздельно-целостное воспроизведение биологического и социального аспекта человеческого существования, составлявшее специфику их исторического сознания.

Понятие «жизнь» передавалось несколькими терминами, отразившими разные аспекты восприятия и осознания человеческого бытия, разные этапы исторического развития бедуинов. Это слово *хайа* (от корня *хайй* — жить, функционировать как биологический организм), связанное с биологическим аспектом человеческого существования, древнейшее, по-

видимому, обозначение для понятия «жизнь»; слово *'айш* — жизнь как социальное существование, связанное с добыванием пищи. Производные от этого корня обозначают средства, необходимые для жизни; съестные припасы; заработок; содержание, жалованье.

Отдельная группа терминов передает представление о жизни как о состоянии пребывания во времени-пространстве: *бака'* (от глагола *бакийа* — существовать, пребывать постоянно; продолжаться, оставаться, сохраняться; длиться), *дахр* (выражает понятие о времени-судьбе), глаголы с той же семантикой — *дама, тала, мада, мата'*. Наличие этих терминов в самых ранних памятниках бедуинской поэзии дает основание говорить о том, что в V—VI вв. существовало представление о неопределенно-длительном пребывании во времени-пространстве материальных объектов, которым пользовались, в частности, для определения человеческой жизни и прошлых состояний родовой группы.

Последний термин, явно более поздний, отражающий историко-культурное осознание человеческого бытия,— слово *'амр* — жизнь, соотнесенная со временем и типом хозяйствования; оно бытовало преимущественно среди оседлого и полуоседлого населения и в словоупотреблении бедуинов относилось к лексике «высокого» стиля. От этого корня образованы слова, обозначающие приметы земледельческой цивилизации (*'амир*, *'амира*, *'имара*, *'умран*), термины для понятий «культура», «цивилизация» (*'имар*, *'умран*).

Появление слова *'амр*-жизнь в широком обиходе указывает и на важные сдвиги в историческом сознании бедуинов, связанные с дальнейшим внедрением временно́го измерения в представления о прошлом, с формированием сознания историко-культурного времени наряду с бытовым. Этимология термина явственно указывает на то, что эти изменения происходили в среде оседлых земледельческих племен, а также в среде племен, тесно связанных с центрами цивилизации на юге Аравии и на севере.

Смерть воспринималась как прекращение человеческого бытия (*фана'*). Бедуины признавали только земное существование, которое абсолютно прекращается в момент смерти (*маут*). Тем не менее они также твердо признавали наличие связи между умершими и живыми. Но это касалось только предков и потомков: «связь времен» осуществлялась через порождение, которым от предка к потомству передаются физические и моральные качества и свойства («слава», «честь»).

Указания на время были совсем не редки в памятниках бедуинской поэзии; во многих случаях они выполняли художественные функции.

Для бедуинской языческой культуры и раннемусульманских представлений характерно употребление двух типов времени, которые несоединимо сосуществуют в сознании и словесности: естественного и историко-культурного. В языческой культуре указания на оба эти типа времени в принципе неопределенны, так как все они не имеют общей точки отсчета. Это — индивидуальное время говорящего, соотнесенное с каким-то событием в его личной жизни. Поэтому-то синхронизация событий, отраженных в устном творчестве бедуинов, с общеизвестными историческими ориентирами представляет почти неразрешимую проблему. Это характеризует одну из главных особенностей сознания бедуинского родового общества, которую необходимо учитывать, говоря о структуре представления о прошлом у бедуинов.

В поэзии конца VI и первой четверти VII в. наряду с увеличением роли социально-исторической темы можно наблюдать и постепенное усиление интереса к временны́м характеристикам описания. Стихи насыщаются разнообразными указаниями на время; широко используются «точные» датировки: «Пришел я на следы стоянки через 40 лет».

Формирование понятия исторического времени шло разными путями. Поэзия показывает один из них: от описания старения человека (мотив седины и старости) к описанию бренности, невечности здания, царства и социального человека — царей и народов прошлого, т. е. от описания биологического цикла (рождение, зрелость, старение, смерть) к мысли об аналогичном цикле социального организма, проходящего этапы — возникновение, могущество, упадок. Временной аспект осознается в форме этих трех циклов, перенесенных из природы в социальную жизнь.

Представление о прошлом еще не было привязано ко временной оси, к идее временного измерения бытия, присущего человеческому сознанию, поскольку его формировало биологическое в своей основе этническое самосознание. Оно, естественно, не было связано с идеей движения, развития; оно было статичным по природе и связывалось с пространственным осмыслением исторического бытия: для нас удаленное во времени для них представлялось удаленным в пространстве.

Бедуины древней Аравии в этом отношении не составляли специфического случая в истории мировой культуры — такое восприятие своих прошлых состояний было свойственно едва ли не всему человечеству на стадии родового общества. Введение временно́го измерения в социальную память соста-

вило качественный сдвиг во всей системе общественного сознания, знаменовавший также принципиальное изменение его идеологической ориентации. Этим и закончилась эпоха «прошлого» и наступила эпоха «истории».

Можно было допустить, имея в виду представление о времени как о прекращении бытия, что смерть означает и прекращение течения времени, а стало быть, что время представляет собой атрибут человеческого существования. Действительно, многое как будто указывает на то, что так и было: сплошь и рядом течение времени, временны́е периоды обозначались разными приметами человеческой жизни, терминами, обозначающими жизнедеятельность человека или по крайней мере связанными с нею.

И все-таки это не так: такого рода измерения относились лишь ко времени человеческой жизни, точнее было бы сказать — к протяженности ее, употреблялись для характеристики ее длины (*тул*), количества временны́х отрезков, составлявших длину каждой конкретной жизни. А между тем существовало и другое время, которое не вытекало из человеческого бытия. Это — неопределенное, бесконечное, объективно существующее, непрерывное и линейное время, обозначаемое словом *дахр*. Существование этого времени — *дахр* составляет специфику древнебедуинской культуры Аравии и своеобразие исторического сознания ее носителей.

Необходимость определения возраста при отсутствии твердо и единообразно счисляемого времени обусловило широкое использование «автономной датировки», т. е. определения возраста по какому-либо закономерно наступающему моменту в жизненном процессе человека или животного. Сам термин, которым называли особь, содержал указание на возраст, точнее, на известный момент в ее биологическом развитии. Таким же способом указывалось и время суток, особенно периоды светового дня. Сам термин указывал на момент дня безотносительно к моменту восхода или захода солнца.

Одним из способов исчисления времени у бедуинов стал счет по годовым паломничествам — *хиджжа*, промежуток между которыми принимался за единицу времени, равную протяженности полного лунного года. Такой год делился на 8 обычных (*халал*) и 4 запретных (*харам*) месяца, во время которых совершалось паломничество и происходили общеаравийские ярмарки. Последний месяц года и последний из священных месяцев, в который, собственно, и происходил сам обряд поклонения божествам, носил название *зу-л-хиджжа*, т. е. «[месяц] паломничества». Последние три безлунные темные ночи этого месяца (*духм*) отмечали окончание года. Судя по многочисленным упоминаниям в древней поэзии, этот

вид исчисления времени бытовал в разных частях Аравии в V и вплоть до середины VII в.:

И вот я словно бы махнул рукой на жизнь,
прожив девяносто лет (*хиджжа*).
Амр ибнКами'а [194, № 3, 9]

Изгладились [следы кочевья] — ведь простояли они
семь лет (*хиджжа*) после времени, [когда здесь была] жизнь,
которые и стерли их.
Башама ибн ал-Гадир [89, № 122, 2]

Остановился я здесь после двадцати лет (*хиджжа*) отсутствия...
Зухайр ибн Абу Сулма [208, 70, 4]

И прожил он в Мекке десять с лишним лет (*хиджжа*),
мечтая, вот если бы встретить друга, пришедшего [сюда].
Хассан ибн Сабит [123, № 19, 1]

Счет дней велся по тройкам — «три ночи» составляли единицу исчисления, и каждая тройка в месяце имела свое название. Число «три» было сакральным у всех бедуинов древней Аравии, его почитание восходит к глубокой древности. Здесь мы снова встречаемся с чрезвычайной конкретностью мышления, восполняющей недостаток общих понятий вниманием к деталям.

В племенном предании, в частности в стихах, содержание памяти, зафиксированное в ней, и сам процесс воспроизведения этого в словесной форме (т. е. «память» и «вспоминание») передавались с помощью слов от корня *закара* — помнить, вспоминать; рассказывать, повествовать. Корень этот с такой семантикой засвидетельствован в древнейших памятниках семитской словесности [206; 144, 6—7). Он передает и действие механизма памяти, и результат действия, не предполагая ни определенной словесной формы, ни конкретного содержания. Его главным признаком является обращение сознания к прошлому.

И тем не менее термин *зикр* относится главным образом к информации из «долгой» памяти о событиях отдаленного прошлого в отличие, например, от терминов *наба'* или *хабар*, обозначающих чаще сообщение о происшедшем в недавнем прошлом или в период времени, непосредственно примыкающий к моменту рассказывания. В Коране рассказы, вводимые термином *зикр*, носят повествовательный эпический характер и восходят к библейскому и аравийскому фольклору [141].

Глубина «исторической памяти» бедуинского предания практически не уходит дальше генеалогической памяти пле-

менных родословий. Родословия, зафиксированные, например, в наскальных надписях, не говоря уже о генеалогических трудах VIII—IX вв., содержат перечни до 15 поколений, т. е. восходящие к началу нашей эры. Немногочисленные указания, которые обычно толкуют как намеки на существовавшие в древней Аравии мифы, относятся главным образом к полукочевым племенам и оседлому населению оазисов Сирии и Северной Аравии первых веков нашей эры, сохранявшим представления, восходившие к древнему пласту общесемитской мифологии. Сами эти мифы, в частности астральные, на которые, как полагают [61, 74—76; 113, 126—127], указывает Геродот, не сохранились. Их исчезновение, возможно, связано с распадением во II—IV вв. н. э. «праарабских» племенных и государственных образований (кедариты, набатеи, лихйан, самуд и др.), прямо или опосредованно причастных к древневосточной культуре.

Дошедшие до нас стихи поэтов VI в. не затрагивают вопросов происхождения мира и человека. Возможно, такого рода сведения не были в широком обиходе, оставаясь достоянием особой категории лиц, например кахинов. Во всяком случае, можно отметить, что сведения космологического содержания не зафиксированы в составе знания, подлежавшего передаче от поколения к поколению и необходимого для объяснения окружающего мира.

Мифологизм как форма и тип исторического сознания прослеживается в древнеарабской поэзии в осмыслении действительности и прошлого: элементы героизации, морализации, символизации и других способов мифологической трансформации истории, которые «являются необходимым условием хранения исторической информации „в народной памяти“» [34, 198].

Эти признаки появляются чаще всего там, где поэт говорит о силах, определяющих человеческую жизнь, воспроизводит анимистические представления племенного фольклора или объясняет происхождение предметов культуры и быта, обычаев и установлений. Отсутствие связных фольклорных повествований об этом часто (особенно там, где персонажем выступает человек — отважный вождь, прародитель племени или мудрец-долгожитель, играющий роль культурного героя) не позволяет определить, имеем мы дело с мифом или с историческим преданием и легендой.

Тексты показывают, что в доисламской Аравии существовало вполне осознанное и привычное представление о способах передачи зафиксированного памятью — наследование и обучение (*вираса* и *та'лим*) и о назначении, целях воспроизведения, вспоминания — слава и честь (т. е. определение ран-

га). Однако осознание начальных действий — запечатление информации в памяти и хранение ее — приходит позже, почти одновременно с осознанием необходимости собирания информации, необходимости этого действия как предпосылки существования знания и условия обладания им.

В поэзии первой половины VII в. и особенно в Коране наряду со старыми терминами, означающими содержание памяти и формы и способы ее воспроизведения, появляются термины и для действий фиксации и хранения сведений, информации (*хифз, ва'й* и др.). На смену стихийному пользованию знанием приходит сознательный, целенаправленный поиск исторического знания и его накопления. Оно становится объектом целенаправленной деятельности, а сама деятельность по его приобретению, хранению и передаче — профессией. Знание о прошлом начинает превращаться в науку. Этот процесс, однако, займет многие столетия.

Собственно говоря, и в стихах, и в прозаическом предании воспроизводятся по большей части воспоминания о настоящем и ближайшем прошлом живущего поколения, включающего активные возрастные группы рода (племени). Поскольку обычно в событии или в его последствиях (например, кровная месть, распря, набег, заключение союза, раскол и т. п.) участвует весь данный кровнородственный коллектив, все или почти все его члены в равной мере являются носителями практически всей исторической информации. Это объясняет, почему родовое общество не нуждалось в особой профессии историка.

Положение принципиально меняется при переходе к классовому обществу, а в данном случае — с возникновением мусульманской общины и Халифата, объединивших аравийские племена и включивших покоренные ими народы. Теперь историческим деятелем выступает не отдельная кровнородственная группа, а многосоттысячная мусульманская община, занимающая необозримые территории. Цели ее действий определяют теперь не общие нужды, а замыслы и интересы узкой группы правящей верхушки. Сами эти цели стали многообразны, часто непонятны или просто неизвестны огромному большинству членов общины. Число непосредственных участников или свидетелей исторического события относительно к общему числу членов мусульманской общины сокращается настолько, что для фиксации, передачи, распространения информации понадобилась особая категория лиц. Это были историки. И язык живо отреагировал на это явление в культуре: появляются необходимые термины — «история», «историк» (*та'рих*; *ахбари, та'рихи* и др.).

То обстоятельство, что источниками и носителями исторической информации в родовом обществе были практически одни и те же люди — члены рода (племени),— объясняет также и форму воспроизведения этой информации: не нужно было рассказывать о самом событии, по крайней мере в подробностях, поскольку все это было известно всем. Задача состояла в организации сведений, в осмыслении и в оценке. Эту задачу и выполняли вожди, ораторы, поэты, отчасти кахины, а позднее — рави — декламаторы и собиратели стихов. Слово часто было не столько носителем информации, сколько сигналом, возбуждающим в памяти те или иные пласты ее. Не зная содержания этих пластов, часто невозможно понять стихотворение, пословицу. Забвение подтекста объясняет выход из обращения большого количества древних стихов, ставших непонятными потомкам.

Поэты, ораторы, мудрецы-хакимы, судьи и рави были не только носителями исторического самосознания, но именно они создавали его, формулировали идеи и оценки, вбирали и перерабатывали содержание стихийно существовавшей устной словесности Аравии. С их деятельностью и было связано развитие исторической традиции доисламской Аравии.

С началом ислама появляется также понятие и термин для очевидца-свидетеля, который получает функцию источника информации,— *шахид*. Теперь, с расширением культурно-исторической территории, когда в событии могла принять участие лишь небольшая часть общества, свидетель-очевидец получил необычно большое и прежде просто невозможное значение для образования исторического знания и для осведомления людей о происшедшем. Теперь, с образованием огромной мусульманской общины-государства, Халифата, в этой области духовной деятельности произошло разделение функций: участник события, носитель знания о событии, собиратель знания и потребитель знания. В процессе накопления знания и его передачи исключительно важную роль играли передатчики информации, промежуточные хранители ее, посредничавшие между первоисточником информации и собирателем-организатором ее (автором-историком).

Особенности общественного сознания бедуинов — его этико-правовая и этногенеалогическая ориентированность — определили специфику содержания исторического предания: бедуины, сообщая о событии, в первую очередь отмечали, к какой кровнородственной группе принадлежат его участники, т. е. их генеалогические «координаты». Этим сразу определялось для слушателя, чью сторону в событии он должен принять независимо от правоты или неправоты своей стороны. В самом событии внимание сосредоточено не только на

его сюжете, вернее, не столько на изложении совершенных действий и поступков, как таковых,— они часто упоминаются лишь намеком, вскользь, так как обычно были известны слушателям,— сколько на их оценке с точки зрения этико-правовой практики (сунны), интересов родовой чести:

Разве ты не видел, как время заставляет утешиться
и забыть подобное тому, что забыто [племенем] джузам?!
А ведь были они сородичами нашими, потом посягнули на нас,
но мы гнали их до страны сирийской.
А ведь были мы им крепостью неприступной,
мы всегда шли впереди, подставляя себя ударам.
И сказали они: «Ни за что вы не останетесь, если мы уйдем!»
А вот мы остаемся на прежнем месте, а они давно уже ушли...
Бишр ибн Абу Хазим [89, № 97, 33—36]

Сознанием бедуина, его социальной памятью событие воспринималось расчлененно — по эпизодам, поступкам и некоторым аспектам происшедшего, прежде всего этико-правовому и этногенеалогическому. Оно не фиксировалось как некое цельное явление социально-политической жизни. Поступки и действия еще не образовывали события.

Поэзия показывает, что объектом самосознания были по преимуществу социальные качества человека: щедрость, великодушие, храбрость, мужество, духовная стойкость, верность обязательствам и т. д.— именно те, которые в совокупности своей гарантировали выживание, биологическое и социальное воспроизводство родовой группы и родового общества в целом. Эти понятия входят в число наиболее ранних общебедуинских абстракций из сферы общественного сознания. События, а тем более процессы еще не стали объектом обобщения.

И если я умру, то объяви о моей смерти так, как я того
заслужил, и разорви на себе платье, о дочь Ма'бада,
[оплакивая меня].
Но не поставь меня вровень с человеком, чьи помыслы
не равны моим и кто не приобрел достатка, [равного]
добытому мною, и не участвовал в битвах [столько же,
сколько] я,
Медлительным на доблестное дело, быстрым на низкое,
покорным всем другим мужам, презираемым [всеми].
Тарафа [208, 65, 94—96]

При каждом случае снова и снова определялся общественный ранг родовой группы и отдельных лиц. Это было главной целью яростных поэтических поединков (*мунафара*) во время многолюдных сборищ (базарные дни, паломничества и т. п.). Каждый род, каждое племя стремились выставить своего поэта — «языка племени», чтобы заявить всем о себе, о своей силе, своей значимости и своем месте в родоплеменной иерархии. *Мунафара* была не простым состяза-

8 Зак. 194

нием в бахвальстве и тщеславии. Поэт помимо желания блеснуть своим талантом еще и отстаивал «место под солнцем» для своих сородичей, его успех или неуспех мог отразиться и на их судьбе. Насмешка или похвала переносилась на всю его родню, сила или слабость дарования поэта сказывалась на оценке авторитета его рода или племени. Значение этого института становится ясным, если вспомнить, что общественный ранг, например, определял размеры виры в случае убийства. Сохранилось немало эпизодов, центральным пунктом которых было определение равноценности виры и преступления (*'адл*), т. е. установление, является ли такой-то ровней (*ал-бава'*) по рангу убитому, чтобы считать его убиение полным возмездием. При этой процедуре учитывались не только положение убитого и предлагаемой в отмщение кандидатуры в родовой иерархии, их личные качества, их подвиги, но также и достоинство родовой чести каждого, что предполагало точное знание родословий и чести предков, совершенных ими поступков и т. д.

Иначе говоря, старая бедуинская поэзия V—VI вв. не знает «деяния», как такового, как проявления личности, преследующей собственные социальные интересы в рамках существующей морали. В бедуинском обществе мораль состояла в том, чтобы действовать в интересах своей родовой группы. Только в этом случае действие человека имело социальный характер. Поступив в личных интересах, вопреки интересам своей родовой группы, человек оказывался перед выбором — стать изгоем-одиночкой или войти в состав другой родовой группы. Это вело к включению в другое родословие, в другую систему родства и фактически означало второе рождение человека. В любом случае такой поступок не имел социальной ценности и был правонарушением.

В ранг «деяния» поднялись впервые индивидуальные действия маликов-царей Киндитского царства, правителей государственных образований в пограничных областях Аравии — Гассанидов и Лахмидов. Циклы устных повествований и стихов об их царствовании, об их поступках, о различных эпизодах из их жизни и т. п. явились самой ранней формой связного исторического повествования, а вместе с тем и вообще средневековой исторической традиции на арабском языке.

Представляется, таким образом, следующая картина: жизнь человека складывается из его собственных действий, а также действий джинна, гуля и судьбы-времени как высшей силы. Результатом их действий являются поступки (хорошие и плохие), состояния (радость, горе, сожаление), смерть. В действии выявляются и реализуются качества и свойства, присущие субъекту: если это судьба-время, джин-

ны, гуль, то они выявляют свое противостояние человеку, абсолютное для судьбы и ограниченное для других сил.

Что же касается человека, то через действия, выявляющие его качества и свойства, определяются его общественный ранг, его место в социальной иерархии, его абсолютная и относительная ценность. Критерием оценки служит этико-правовая сунна. Таким образом, действие помимо его конкретного результата является способом выявления качеств и свойств человека и в конечном счете определения его ранга, т. е. того, что прежде всего и главным образом интересовало бедуина в социальной жизни человека. И только в этой функции деятельность человека воспринималась общественным сознанием и фиксировалась словесностью. Сама по себе деятельность человека, совокупность его деяний и поступков самостоятельной ценностью не обладала и не была объектом описания. Такое восприятие происходившего характерно для поэзии V—VI вв.

На рубеже VI—VII вв. и в первой половине VII в. в поэзии начинает утверждаться представление о поступке и — что особенно важно — о событии как о самостоятельном элементе прошлого. Поэты уже говорят о деянии, как таковом, о его целях и о его смысле, о его обусловленности и зависимости; понятия «слава», «гордость», «честь» предстают как совокупность деяний. События уже не только происходят и занимают свои места одно за другим — они выступают не только как элемент прошлого или настоящего, не только как результат замыслов и действия людей, но также и как самостоятельный субъект происходящего в человеческом существовании, они противостоят самому человеку и оказывают влияние на его судьбу. Было бы важно установить, у кого из поэтов слово *хавадис* впервые было употреблено не в сочетании со словом «судьба-время» и безотносительно к этому понятию и получило значение «событие» как автономно действующий элемент в человеческой истории.

История началась с расспрашивания, она всегда — ответ на вопрос, и в содержании самих фактов, и в их подборе и трактовке обусловленный заданным вопросом. И понимание структуры исторического сознания, истории как духовной деятельности, и понимание исторического текста в значительной степени зависят от того, сумеем ли мы адекватно понять, какой вопрос — сознательно или неосознанно — подвигнул человека на поиски и составление ответа. А для специфики исторического сознания важно еще уяснить, какими средствами был задан вопрос и почему для ответа была использована данная форма.

Рассматривая с этой точки зрения поэтические тексты, можно прийти к выводу, что осознание истории как бытия во времени первоначально вылилось в горестное недоумение от сознания изменчивости существующего и неотвратимости изменения:

Испугалась Тактума и выказала удивление,
что увидела, как я теперь изменился [к худшему].
О добрая! Но ведь мы — лишь заложники
[проходящих] дней и ночей.
Ринулось вперед время и устремилось на меня, издревле
насылает оно силы на подобных мне.
Стрелы его летят прямо в меня, когда они направились ко мне.
А мои стрелы, о Сулайма, летят мимо него.
Удивительно не то, что ты увидела, а
удивительна быстротечность времени.

Амр ибн Ками'а [194, № VI, 5—10]

Вопрос, который по этому поводу поэт задавал себе и который обращал к другим, вопрос осознанный и построенный в форме вопроса, точно характеризует этап познания:

Изгладились [следы] становища, его стоянки и ставки
в Мина, и нет никого на [горах] Гаул и Риджам.
Пустынны русла потоков, стекавших с горы ар-Раййан, они
едва видны, словно письмена на камне.

Лабид [208, 90, 1—2; 60, 13]

Долго стоял я у развалин жилища
между Лакиком и Зат ал-Хармалом.
Я долго стоял, потрясенный, там, где прежде были палатки,
я все прихожу в эти края, не забывая о них...

Антара [124, 41, № 19, 1—2; 60, 13]

Да, не вижу я, чтобы перемены оставили что-то неизменным.
И нет ничего вечного, кроме недвижных гор!

Зухайр ибн Абу Сулма [124, 101, № 20, 10]

Безмолвно становище Ну'мы — не говорит
оно нам ни слова, а ведь если бы оно заговорило —
у этого становища есть много историй!

Ан-Набига [124, 169, № 26, 5]

Поэт передал осознание факта изменчивости жизни во времени. Он еще не задает вопроса о причине самой изменчивости — он еще только увидел факт глазами и «духовным взором» и хочет удостовериться в нем, он ищет подтверждения своему открытию в опыте других: «Разве ты не видел...», «Видел ли ты...» и т. п.— таков главный вопрос этой «поры констатаций», накопления наблюдений, расширения внутреннего жизненного опыта. Для этого вопроса характерно личностное восприятие жизненного процесса, апелляция преиму-

щественно к индивидуальному опыту, использование событийно-биографического времени для его измерения.

Содержание и цель вопроса определили также не объяснительный, а констатирующий характер ответа: сроки, в которые происходят беды и приходит смерть, определены судьбой-временем *(дахр, манайа)*.

Это ответ не на вопрос: «Почему все происходит так?» — он еще не задан,— а пока только на вопрос: «Когда происходит?» И от кого зависят сроки прихода беды и смерти: все может произойти в любой момент; срок определен судьбой-временем:

Что человек? Падучая звезда и ее свет,
она вспыхивает и превращается в пепел.
Добро наше и семья даны нам временем в залог,
а ведь придет пора возвращать его.
Люди подобны двум работникам: один из них
разрушает то, что строит другой, а другой снова
возводит.
Здесь есть и счастливец, получивший свою долю благ,
здесь и несчастный, довольствующийся своим жребием.
Ан-Набига [60, 27]

Наконец, еще один вопрос был задан в этот период:

Есть ли молодцу защитник от бедствий времени,
или есть ли у него кто может заклясть приближение смерти?
Ал-Мумаззак ал-Абди [89, № 80, 1]

Во множестве вариантов был дан одинаковый и совершенно категорический ответ (например, у поэта первой половины VII в. Абды ат-Тамими [89, № 27, 23—30]):

Я знал, что конец мой — могила,
земляная, к которой меня отнесут носилки.
И будут плакать от горя дочери мои, и жена моя,
и родичи мои близкие, а потом они разойдутся.
И оставят меня в земле, куда никто не хочет входить.
И будет дуть надо мною ветер, когда попрощаются со мной...
Старается человек и собирает богатства усердно, забывая обо
всем, а сам и не попользуется тем, что собрал,
Когда придет в свой час смерть —
а от гибели никому не дано уклониться,—
Скажут ему: «Здравствуй», а он не ответит
никому — глух к зову слышавший всегда лучше всех.

Появление этих вопросов, отметивших движение бытия во времени,— а они даже вошли в поэтический канон — само по себе служит доказательством наличия исторического сознания и его развития. Попытки объяснить осознанное нашли выражение в бедуинских представлениях о судьбе-времени и

отчасти в христианских идеях о «бренности земного» и божественном промысле.

Термины, в которых были переданы эти морально-философские размышления о жизни, характеризуют лежащие в их основе неосознанные или по крайней мере не приведенные в систему представления о человеческом бытии как о противоборстве стабильности и изменчивости, стереотипа и новшества. Всякие перемены внушали страх и беспокойство. Один из синонимов для понятия «судьба» — *райб ал-мануна* — значит, собственно, «тревога, сомнение, неуверенность, присущие времени и судьбе». Слова со значением «перемена», «событие» почти всегда вторым значением имеют «несчастье», «беда», «напасть». Известную английскую пословицу «Нет новостей — хорошая новость» мог бы сказать и бедуин.

Семантика корня наиболее употребительного слова со значением «событие», «происшествие» недвусмысленна: «сделать то, чего не существовало раньше», «сделать впервые», «сделать недавно»; «быть, стать впервые осуществившимся»; «быть, стать новым»; «быть недавно возникшим». От этого корня и образованы слова со значением «событие» — *хадиса*, *хадас*, *хадасан*, которые означают и «напасть», «беда», «превратность судьбы», «правонарушение», а также со значением «сообщение», «известие» об этом — *хадис*:

Истинно, происходящее (*ал-хавадис*) губит [все],
и жизнь человека только в потомстве его и продолжается [после его смерти]!
Абда ат-Тамими [89, № 27, 27]

Глагол от корня *х̱.д.с̱.* обычно служил сказуемым при слове «судьба-время», которое, как предполагается, и есть первопричина события-беды:

А когда судьба (*ад-дахр*) сотворит (*ахдаса*) беду,
я не хожу по родичам униженным просителем.
Мутаммим ибн Нувайра [89, № 67, 31]

Аналогична семантическая эволюция значения глагола *хана*: «оно (время) стало близким, приблизилось, наступило; оно случилось»; «он погиб; его постигло несчастье». От этого корня — *хана* — образованы и два слова: *хин* — «время»; «момент времени» и *хайн* — «бедствие, несчастье; гибель, смерть».

Существительное от глагола *хадаса* — всегда во множественном числе (*хавадис*) — в сочетании с термином для понятия «судьба», «судьба-время» и обозначало производимое судьбой вмешательство в человеческое бытие: *хавадис ад-*

дахр. Важно подчеркнуть, что это вмешательство передавалось с помощью понятий — изменение хода вещей, качества; отклонение от прежнего пути на другой; смена одного состояния другим — *суруф ад-дахр, суруф ал-хавадис, суруф ал-аййам.* Все они выражали такую последовательность понятий: жизнь — это смена одного периода жизни другим (*суруф, тафаррут ал-аджал*); само по себе нарушение стереотипа, стабильности жизни (*суруф*) приносит беду, тревогу, страх. Это нарушение является атрибутом времени-судьбы. Если нарушение стереотипа исходит от человека, то это определяется как проступок или даже преступление, за которое виновный (*ах хадас, мухдис*) может быть изгнан из родовой группы (см., например, [175, 1/1, 343, 218, 223]).

Как оказалось, индивидуального жизненного опыта и опыта замкнутой родовой группы было недостаточно, чтобы поставить в осознанную причинно-следственную связь нарушение стереотипа, стабильности и его причины, цепь отдельных событий.

Большие и крепкие семьи, в течение многих поколений дававшие роду или племени вождей и военных предводителей, постепенно обособляются внутри родовой группы и начинают противополагать себя остальной массе соплеменников, широко используют в этих целях общественное значение «чести» и «славы». Память о предках, отличившихся в качестве вождей, военачальников, ораторов, судей, используется для обоснования притязаний на лидерство. Знание событий прошлого постепенно приобретает новые социальные функции. К ним предъявляют новые требования, и они меняют свое содержание и характер: начинается формирование семейного исторического предания в рамках общеродового или племенного. Поэты теперь задают другие вопросы, другими становятся и ответы. Эти ответы ищут, уже обращаясь не к потемневшим от времени следам становища, а к прошлому своего племени и размышляя над судьбой других племен — «тех, кто был прежде»,— независимо от племенной принадлежности. Появляются понятия, несовместимые с идеологией родового общества:

Завидовали они тому, что посылала мне судьба
временами, а вот пришел и ко мне мерзкий день —
Разве стану я после [смерти] рожденного Нусайбой [7]
жаловаться на судьбу (букв. «на ножницы судьбы»),
или увидят меня горюющим!
Знал ведь я, что и со мной произойдут — не увильнешь!—
разные перемены (*хадасат*), но разве ты видишь,
что я скорблю?

---

[7] Имеется в виду Малик ибн Нувайра, брат поэта.

Они (перемены) погубили [племя] ад и род Мухаррика
и оставили их и все то, что они собрали, в виде праха,
И их [добычей] стали оба ал-Хариса [8]
и владыка замков (*ал-масани'*) тубба [9].
И сосчитал я предков моих от корня сырой земли,
и позвал я их, хотя и знал, что они не услышат.
Они ушли, и не настичь мне их — позвала их гуль
(судьба-губительница), за которой они пошли,—
просторная дорога!
Мутаммим ибн Нувайра [89, № 9, 37—43]

Старейшими «пробами» в создании связного предания, сгруппированного вокруг истории, точнее, исторических событий, относящихся к одной семье, были исторические предания о киндитских вождях из семьи Худжра Акила ал-Мурара (V—VI вв. н. э.) и о царях из дома Лахмидов (III в.— 602 г.) и Гассанидов (конец V — первая четверть VII в.). Во всяком случае, к ним относятся наиболее пространные рассказы — «дни» и опыты эпического описания событий в поэзии, содержащиеся, в частности, в знаменитой касыде-муаллаке ал-Хариса ибн Хиллизы (ум. ок. 570 г.) и во многих касыдах ан-Набиги аз-Зубйани (ум. ок. 602 г.):

[Славен] его набег на возбуждающие гнев племена
в аз-Зихйавте, во главе разъяренного полчища,
Которым предводительствует он сам, муж, пренебрегающий
собственным покоем, усердно занятый великим и важным
подвигом.
Ему помощники против врага — все породистые скакуны
и длинношеии
кобылицы, которых прикрывают попонами от жгучего ветра
пустыни.
[Ему помогают] тонкие, гибкие копья, острия которых
блистают,
как раздуваемый огонь [в горне] у кузнеца.
Вестник известил его, что [выступило] племя
родом не то из джазам, не то из джузам
И что этим врагам все гурьбою помогают, побуждая одни
других.
Тогда он повел в долину Итм своих воинов, покрытых пылью,
выносливых в ходьбе, быстрых, как перелетная стая
соколов,
Вперед пустивши проводников и передовые отряды на их
неукротимых скакунах.
Враги провели ночь спокойно, а он шел всю ночь напролет
и успел подойти к ним близехонько.
Утром он угостил их чистым, красным питьем,
и затрещали их головы, как яйца страуса.
Весь вражеский стан вкусил смерть [от Амра], а если кто
и спасся, то, вырываясь, оставил кровь на его ногтях.

[8] Т. е. гассанидские правители ал-Харис Младший и ал-Харис ибн Абу Шамир Хромой.

[9] Общее обозначение химйаритских царей Йемена.

Женщины их, [пугливые], как дикие овцы песчаной пустыни,
[застенчиво] оправляют полы своих одежд, чтобы прикрыть
ноги ниже браслетов.
Если кто возле них проходит за водой, они молят позаботиться
об их младенцах, а те упираются, не желая оторваться
от материнской груди...
Но вот показались густые облака пыли, которые, поднимаясь,
окутали горы Хисма:
Это враги [царя] вздумали его застигнуть. Только не попасть
им в цель, в которую они метили!
Они наткнулись на противника трудно одолимого, упорного
в сопротивлении, многославного.
А до него его отец и отец его отца воздвигли славу [своей]
жизни по [верному] образцу.
А ты покорил Ирак, и каждый замок окружают
ров и вал.
Ты все занимаешь его равнины,
чтобы оградить от врагов корма [его пастбищ].
Ан-Набига [121, № 26, 18—36, 31, 292—293]

Мухаммад обратился к опыту предшествовавших пророков и древних народов. Те же традиционные вопросы: «Разве ты не видел?», «Разве ты не знаешь?» — он задал об опыте социального поведения известных ему народов, ясно указав на моральную ценность исторического значения — быть источником поучения и назидания.

И лучше многих томов исторических трудов, появившихся как следствие такого изменения адреса и цели вопросов, о развитии исторического сознания могут сказать вопросы поэта X в. [30, 2, 69]:

О братья наши! Мы ведь обитатели жилищ, над которыми постоянно каркает ворон разлуки.

Мы плачем, расставаясь с миром, но ведь нет такого сообщества, которого этот мир не разъединил бы, хотя раньше и сам собрал его.

Где древние могучие хосрои, набравшие сокровища, которые не уцелели, как не уцелели и они сами?..

Куда девались те, которыми построены пирамиды? Что же это был за народ? Когда они погибли? Почему совершилось их падение?

Памятники остались на время после своих строителей, но и их постигнет уничтожение, и они последуют за людьми?

Поэт — а это был великий ал-Мутанабби (915—965) — наряду со старыми морально-философскими вопросами, поставленными еще древними поэтами: «Где те, которые...», «Куда ушли те, которые...» (ответ подразумевался — «умерли», «унесены временем»), ставит теперь точные исторические вопросы, предполагающие в ответ собственно историческое повествование.

В настоящее время единственными подлинными памятниками доисламской Аравии, содержащими прозаическое историческое повествование о событиях прошлого, являются надписи на камне, обнаруженные на территории Аравийского полуострова, в особенности в Южной Аравии. Как памятники историографии они еще не изучены, между тем эти надписи дают вполне определенное представление о многих элементах понятийного аппарата исторического сознания оседлого населения древней Аравии. Взятые в сравнении с текстами современной им бедуинской поэзии и стихов поэтов оседлых племен, они могли бы принести драгоценные свидетельства о духовной жизни Аравии накануне ислама, о направлении и характере ее развития в мусульманский период.

Первое место среди них — и по времени, и по количеству — принадлежит надписям из Южной Аравии. Надписей исторического содержания насчитывается среди них сравнительно немного. Большая часть их относится к V — первой половине VI в. Они повествуют главным образом о военно-политических событиях в стране, предшествующих окончательной гибели южноаравийской государственности и культуры. Анализ их позволил выделить повествовательные штампы, указывающие на существование устойчивой исторической книжной традиции. Она погибла вместе с другими видами словесного творчества древних йеменцев. В средневековой литературе, в частности у знаменитого знатока йеменской древности ал-Хасана ал-Хамдани (первая половина X в.), сохранились лишь смутные воспоминания о существовании такой книжной традиции [80, 1, 9].

Тексты южноаравийских надписей дают нам образцы исторического повествования древних йеменцев и служат единственным источником для воссоздания структуры исторического сознания ближайших соседей и современников бедуинских поэтов V—VI вв. Общий стиль и манеру исторического повествования передает, например, знаменитая надпись 543 г., высеченная по приказу правителя Йемена царя Абрахи в связи с восстаниями племен и восстановлением Марибской плотины [37, 7—13]:

Силою, и милостью, и милосердием всемилостивого и мессии его и святого духа. Написали эту надпись воистину Абраха, «наместник» ге'езского царя Румахиса Зубаймана, царь Саба и зу-Райдана, и Хадрамаута, и Йаманата, и их арабов в горах и на равнине. И Они написали эту надпись, когда пришли к власти. И нарушил клятву Йазид ибн Кабшат, наместник Их, которого Они назначили над кидат (=кинда). И уже было у него наместничество и власть вождя, и с ним кайли Саба асхаритские: Муррат, и Сумамат, и Ханаш, и Марсад, и Ханиф зу-Халил — и йазанитские кайли Ма'дикариб ибн Сумайфа' и Ха'ан и братья его, сыновья Аслама. И когда Они послали Гараха зу-Зубнира, чтобы он укрепил послушание царю

на востоке, то он (Йазид) убил его. И они (восставшие) разрушили крепость Кидар. И Йазид собрал тех, кто повиновался ему из кидат, и завоевал Хадрамаут и обратил в бегство Хаггана азмарита. И они (восставшие) осадили ʿАбаран. И дошел до Них (Абрахи) зов [о помощи], и Они выступили и собрали войска Их эфиопов и химйаритов тысячами в месяце зу-кайсан шестьсот пятьдесят седьмого года (=542 г. н. э.). И они (войска) выступили и прибыли к Саба и направились от Сирваха над Набатом к ʿАбарану. И когда они (войска) достигли Набата, Они (Абраха) стали во главе войска Их из Кидар: алва и ламад, и химйар, и Их командиров Ваттаха и Авдаха, владетелей Гадана. И пришел к Ним Йазид в Набат и дал Им снова руку свою, прежде чем он встал во главе войска. И тогда дошел до Них зов [о помощи] из Саба, так как сломалась плотина и стена плотины, и [канал] Хабаш, и водосток зу-Афан в месяце зу-мазраан [года] седьмого. И после того как достигло Их [известие] об этом договоре, Они послали вперед гонца с прощением арабам, которые уже возвратились с Йазидом, и тогда все они (арабы) дали снова руки свои и [дали] заложников своих в Мариб. И отряды, которые Они (Абраха) послали в Кидар, повели войну с кайлями, которые стали вождями [восстания]. И царь (Абраха) послал предостережение к общинам для [доставки] песка и камней для фундамента, и необработанного камня, и тесаного камня, и хафага, и каменных плит, и литого свинца для починки плотины и бреши и повреждений, которые были в Марибе. И их время — в месяце зу-сирабан седьмого [года]. А затем Они (Абраха) послали предостережение в долины арабов, [чтобы] те отправились в город Мариб и освятили церковь Мариба, чтобы в ней [был] священник, который бы служил в ней. И оттуда они (арабы) поднялись к плотине и откопали [ее]. Затем они дошли до скалы и раскопали скалу, чтобы заложить фундамент стены плотины. И когда они начали закладывать фундамент стены плотины, наступила гибель и болезнь в общинах и в городе. И когда Они (Абраха) увидели, что гибель причинила ущерб общинам, Они отпустили их, эфиопов Их и химйаритов Их. И после того как Они отпустили общины, прибыли кайли, которые укрепились в [крепости] Кидар. И когда они (кайли) прибыли к царю (Абрахе) с отрядами, которые были посланы для войны с ними, то они (кайли) снова дали руки свои царю. И оттуда возвратился царь в город Мариб от плотины и [возвратились] кайли, которые стали мирными, среди которых: Авсам зу-Маʿахир, сын царя, и Мургазиф зу-Зирнах, и ʿАдил зу-Файш, и зу-Шауламан, и зу-Шаʿбан и зу Раʿан, и зу-Хамдан, и зу-Калаʿан, и зу-Махдам, и зу-Сат, и ʿАлсам зу-Йаз'ан, и зу-Зубйан, и кабир Хадрамаута, и зу-Фарнат. И тогда пришло к Ним дружественное посольство негуса, и пришло к Ним дружественное посольство царя Рума [10], и посольство царя Фарса [11], и посол Муззира [12], и посол Хариса ибн Джабалы, и посол Абукариба ибн Джабалы [13]. И когда прошло то, что настигло [из] гибели, во славу всевышнего, прибыли общины из-за призыва Их прежнего, [по которому] они были отпущены на срок их последний. И когда пришли общины в течение [месяца] зу-да'ван ахиратан и когда послал [царь] их общины в страну их, они починили то, что было сломано в стене плотины, которую окончил Йаʿфур... в Саба и кайли, которые были с царем и визиром Их. И тогда они (общины) починили ее (стену плотины) от верха скалы до верха [постройки]. И то, что они добавили к старой стене плотины, [это] постройка, которую Они окончили с [помощью] общин, в сорок пять локтей длины, и тридцать пять локтей

[10] Император Византии Юстиниан I (527—565).
[11] Шах Ирана Хосров I Ануширван (531—579).
[12] Лахмидский правитель ал-Мунзир III (505—554).
[13] Гассанидский правитель ал-Харис ибн Джабала (ум. в 569 г.); Абукариб ибн Джабала — его брат.

высоты, и сорок локтей ширины [из] необработанного камня. И они (общины) построили плотину и ее фундамент и облицовку ее и восстановили канал Хабаш, кроме начала, и водохранилище Мафлул. И то, что Они израсходовали от дня, в который Они поднялись для похода Их, и [до] освящения церкви, и стены плотины, и плотины: пятьдесят тысяч и восемьсот и шесть (50 806) муки, и шесть и двадцать тысяч (26 000) фиников — [все это] в мерах Йада'ил,— и вареного [мяса] три тысячи жертвенных животных, и быков, и мелкого скота; и двести и семь тысяч (207 000) мелкого скота; и триста верблюдов напитка из винограда и [из] изюма; и одиннадцать тысяч халабов напитка из фиников. И Они окончили свою работу за пятьдесят восемь дней; и восстановление их (повреждений) [за] одиннадцать месяцев, в месяце зу-ма'ан шестьсот пятьдесят восьмого [года] (=643 г. н. э.).

Словесность кочевого и полукочевого населения древней Аравии не создала специальных форм для описания прошлого, для связного изложения сохранявшихся в коллективной памяти племен исторических знаний. Эти знания бытовали стихийно в устном предании. Ранние мусульманские филологи, собиравшие племенные предания, выделили в них три основные части: прозаические рассказы исторического содержания (*ахбар* и *аййам*), генеалогическое предание, включавшее родословия (*ансаб*), и стихи. Это разграничение справедливо лишь как указание на виды информации, сохранявшейся преданием, и на наиболее характерные формы ее передачи.

Прямым и непосредственным по своему содержанию и общественной функции выражением исторического сознания и вместе с тем главной формой исторической традиции кочевого и полукочевого населения Аравии были перечни предков (*ансаб*) и сопровождавшее их историко-генеалогическое предание (*ахбар*). В них аккумулировался исторический опыт отдельной родовой группы, выражалось представление о ее прошлом и о связи с ним, а тем самым ее самосознание как самостоятельной и суверенной человеческой общности. Утрата этих знаний была свидетельством гибели, распадения этой общности или поглощения ее другой, более крупной или могущественной. Род или ослабевшее племя, переходя под покровительство другого племени, не только начинали поклоняться богам своего покровителя, но с течением времени воспринимали как свое собственное и его самоназвание, и его предание.

Каждый бедуин хранил в памяти знание родственных связей и отношений внутри своей семьи, внутри своего рода и дальше на всех других ступенях этнической иерархии. Это знание входило в круг обязательной информации, ему учили с детства сознательно, его усваивали в бытовом общении. Это знание хранили в памяти всю жизнь, дополняли и расширяли по мере расширения контактов с окружающим миром.

Функции знания системы родства были универсальны. Они составляли основу социального самосознания, посредством их осознавалось понятие общества и место индивида в нем. Именно знание связей по родству и по браку давало бедуину возможность практически осуществить свои права и обязанности, принять участие в социальной жизни своего рода. На них опирались при осуществлении кровной мести, при заключении мира между враждующими сторонами или при создании племенного союза и, наконец, при предоставлении защиты, гостеприимства или покровительства отдельному лицу или родовой группе. Они были необходимейшим подспорьем для племенных судей-арбитров (*хакам*), в обязанности которых входило регулировать взаимоотношения в беспокойном бедуинском мире. В этом состояла непосредственная общественная функция знания родословий [140, 1, 23—24].

Это знание не только определяло синхронные общественные координаты человека. Оно несло с собой также указания на «наследственные» права, на общественный ранг, обусловленный суммой передающихся по наследству качеств, «честью» и «славой» прямых предков и родичей, а также «честью» и «славой» рода и племени в целом:

К тамимитам, защитникам границ, восходит их родословная,
ведь каждый из людей, обладающий родовой честью,
имеет родословие.
Салама ибн Джандал [122, № 1, 21]

Это отношение к чести определено ее социальной функцией — быть угрозой — защитой — предостережением, а также своего рода этнобиологическим осмыслением механизма сохранения и передачи качеств и свойств, необходимых человеку и родовой группе: действие создавало качество, качество наследовалось в потомстве и, в свою очередь, обусловливало действие, поступок, обеспечивавший человеку и жизнь, и общественный ранг:

И тщились после них другие стать такими, как они,
но не смогли действовать, не заслужив порицания и упрека,
Ибо похвальное, совершенное теми, еще прежде
унаследовали предки их предков.
Ведь разве не корень выращивает древо хаттийского копья?
И пальмы сажают разве не в их рощах?
Зухайр ибн Абу Сулма [124, 91, № 14, 39—41]

Первенство нам обеспечили наши предки,
бывшие среди первых в похвальных делах.
Хассан ибн Сабит [123, № 6, 18]

Бедуины знали не только родственные связи и отношения между живыми современниками. Для установления родства

между непрямыми родственниками нужно было знать связи родичей предшествующих поколений. Знание этих связей имело такое же значение для существования родовой группы и каждого из ее членов, как и знание родства современников. Однако важность этого знания не ограничивалась его практическим назначением. С ним были связаны самые сокровенные и самые сильные эмоции бедуинов, оно составляло сердцевину их идеологии и общественной психологии.

Представление о происхождении от общего предка и сведения, относящиеся к счету поколений, родословиям, составляли основу этноисторического самосознания бедуинов. Эти сведения и образовывали понятие о прошлом любой из кровнородственных единиц родового общества вообще. Для бедуинов они и были основной формой осознания своего социального бытия во временно́м протяжении.

Это бытие, как уже говорилось выше (см. с. 83, 89—90), было конечно: началом «истории» рода был предок, форма движения истории рода — рождение потомства от каждого из стоящих в непрерывной цепи родословной, продолжение рода в потомстве; конец «истории» — перерыв в воспроизводстве фактический (гибель мужского состава рода) или по прежней генетической линии (при вступлении в состав другой общности, сопровождаемом включением в ее родословную).

Последовательный ряд предков в бедуинских родословиях заканчивался на предке-эпониме, по которому назывались род или племя. Собственно говоря, предком-эпонимом был первый известный предок в родословии. Он был верхней границей социальной памяти родовой группы, на нем оканчивалось и ее прошлое. Дальше была неизвестность. Продление генеалогических рядов, производившееся при возникновении групп и союзов племен, особенно на рубеже VI—VII вв., не устраняло этой неизвестности, а лишь отодвигало ее на несколько звеньев.

То, что было за последним звеном родословия, иногда определялось метафорически — различными словами, обозначающими понятие «корень (основа, первопричина)» (*ʻирк, асл, джурсума, арум* и т. д.) (см. выше, с. 87—90).

Перечень поколений, сведения о системе родства и системе свойства имели ценность сами по себе, занимали автономное положение в ряду других видов информации. Они были древнейшей формой исторического знания, явившись естественной формой временно́й организации фиксируемых коллективной памятью сведений о прошлом. Позднее перечни родословий легли в основу генеалогического древа арабов, а также послужили образцом для наиболее архаической формы мусульманской историографии. Судя по трудам Мусы ибн

Укбы (ум. в 141/758 г.), Халифы ибн Хаййата (IX в.) и др., она представляла собой перечни по племенам и поколениям лиц, принимавших участие в событиях ранней истории Халифата, а также сопровождающие их краткие упоминания о самих событиях.

Внутренняя история Аравии всегда была небогата событиями, значение которых выходило бы за пределы истории межплеменных отношений. Содержание этой истории составляли набеги, распри между родственными родами, распад племен и выселение отколовшихся групп, межплеменные войны из-за пастбищ и водопоев, за первенство, вследствие кровной мести, заключение или расторжение союзов, постройка капища, поступки отдельных лиц, послужившие поводом к каким-то событиям, и т. п. Бóльшая часть бедуинских племен жила вне связи с событиями, затрагивавшими интересы соседних народов.

При благоприятном стечении обстоятельств могли пройти многие годы и даже жизнь поколения, прежде чем происходили события, нарушавшие монотонное чередование обыденных действий и оставлявшие след в памяти. Накапливался и изощрялся опыт наблюдения природы, обогащался и множился оттенками мир душевных движений, между тем как в сфере социальных эмоций сдвиги едва прослеживаются. Главные характеристики общественной психологии остаются почти без перемен. Они больше заметны среди племен, имевших постоянное общение с развитыми обществами. Эти племена составляли в социальном и культурном отношении наиболее подвижную часть бедуинской Аравии, с их развитием и связаны важные сдвиги в историческом сознании, обеспечившие преемственную связь древней и мусульманской культур.

Недостаток средств пропитания и низкая продуктивность хозяйства, к тому же всегда зависевшего от капризов стихии (засуха, налеты саранчи, падеж скота и т. п.), часто ставили род на грань голодной смерти и вымирания. Это было обычной причиной разбойных набегов (*газв*). В принципе набег был альтернативой голодной смерти. Захват добычи — скота или предметов продажи — хотя бы на время приносил спасение. Поэтому общественное мнение в лице поэтов и ораторов племени ставило *газв* в ранг доблести, приносившей роду жизнь и доказывавшей наличие высоких воинских качеств.

Успешный набег, отражение нападения врага, спасение от грозившей опасности (засухи, голода и т. п.) были древ-

нейшими сюжетами собственно исторической информации, запечатленной словесным творчеством бедуинов. Военные песни обычно являлись результатом коллективного творчества племени. И главным действующим лицом в них обычно также выступает все племя или род. Описание подвига одного из соплеменников не меняло положения, поскольку он действовал как воплощение коллектива [106, 405—409].

Такие боевые песни и стихи чаще всего составлялись непосредственно после самого события — для констатации факта и для уведомления о нем других. При описании здесь могли быть преувеличения, но прямой вымысел был исключен.

В боевых песнях и стихах о набегах и войнах, как правило, не излагались все факты и не воспроизводилось случившееся, как таковое. В них событие оценивалось — и в этом состояла одна из основных функций боевых песен и стихов. Они не просто служили средством коллективного самовыражения. Описания или упоминания событий побед и подвигов были адресованы не только соплеменникам, но и другим — врагам и друзьям. Похвальба совершенным должна была воодушевить племя и устрашить его противников.

Одно из наиболее ранних свидетельств о существовании у бедуинов таких хвалебных боевых песен содержится в 38-й главе 6-й книги «Церковной истории» византийского историка Созомена (первая половина V в. н. э.). Рассказав об успешных военных действиях в Финикии, Палестине и на Синайском полуострове кочевых племен, предводительствуемых «сарацинской царицей Мавией», и о поражении, нанесенном ими около 376 г. византийским войскам, он добавляет: «Многие из живущих там до сих пор об этом вспоминают, а сарацинами [это] воспевается в стихах» [47, 37; 103, 121; 100, 3, 101]. Боевые песни входили составной частью в племенное предание и сохранялись в рассказах о «памятных днях» *(аййам)*. Чаще всего это были страстные импровизации, простые по форме, рассчитанные воздействовать на чувства слушателей [69, 32]:

Кто из вас убежит, тот [тем самым] убежит от жены своей, от
соседа своего и убежит от друга!
О люди, пусть не страшат вас ни эти копья, ни блистание
белых [мечей], вспыхивающих молниями на солнце!
И того из вас, кто не сражается с этим сборищем,
пусть обнесут вином и напоят просто мясным отваром!

В одном из преданий так передана речь вождя перед началом схватки [69, 31]:

«О сородичи, гибель назначенная лучше, чем спасение позорное! Осторожность не отвращает предопределения! Стойкость ведет к победе! Смерть, но не низкий поступок! Лучше смерть в грудь, чем в спину! Рана

в грудь благороднее раны в зад! О сородичи, вперед — ведь от смерти не уйдешь!.. О бакриты, будьте стойки и готовьтесь! Ибо если не укрепитесь, то будете отражены!»

И люди стали ободрять друг друга и произносить стихи экспромтом...

И сказал Ханзала ибн Са'лаба:

«Пошли [в бой] сородичи ваши, так идите и вы! Не ищу я [причины остаться] — я вооружен сполна, тверд.

И тетива лука натянута туго, словно нога молодого верблюда или еще крепче.

Вперед, потомки Шайбана, положитесь на себя! Себя даю вам в жертву, и отца моего, и деда!»

Позднее, в период завоеваний, песни такого рода образовывали настоящие героико-эпические циклы воинских поэм о победах мусульман над византийцами и особенно над персами. Так, возникли «героические песни» о разгроме персов в битве при Кадисии в 636 г., о взятии Ктесифона, о победе при Хульване и др. [107, 405—407].

О осведомляющийся у меня об известиях, ты спрашиваешь
меня о памятных днях наших (*аййамина*) в этой войне,
чтобы иметь знание.
Ал-Хасафи [89, № 91, 26]

И если вы спросите о них (памятных днях) у
воинов-наездников из племени дахис, то сообщит
тебе о них знающий из [потомков] Равахи.
Заббан ибн Саййар [89, № 103, 6]

Как известно, в древнегреческой трагедии существовал специальный персонаж, называемый «вестник», который появляется всякий раз, когда по ходу действия автору нужно рассказать зрителям о том, что произошло за сценой. Рассказ такого «вестника» едва ли не у всех народов Передней Азии явился началом, ядром истории. *Логос* у греков, *дабар* в библейском предании, а может быть, уже и у финикийцев, как предполагал В. В. Бартольд [9, 9, 212], *наба'* и *хабар* у арабов — сообщение очевидца, рассказ об отдельном событии — вот начало собственно исторического повествования. Такое сообщение часто давало повод для стиха, часто появлялось одновременно с поэтической импровизацией, комментировавшей событие, о котором сообщает вестник. Обычно подчеркивают, что стихи были гарантией сохранения прозаического рассказа, однако можно привести немало свидетельств и об обратном: стихи забываются, когда декламатор забыл или не смог узнать прозаического рассказа, объясняющего обстоятельства, послужившие поводом для стиха.

Совокупность прозаических рассказов об отдельных эпизо-

дах из прошлой или настоящей истории племени и сказанных по их поводу стихов составляли вторую важнейшую часть содержания племенного предания.

В истории литературы за этими рассказами закрепилось название *аййам ал-ʽараб* или *ал-аййам* («памятные дни арабов», «дни арабов»). Обычно их содержанием было военное столкновение племен или родов, иногда значительное по масштабам и последствиям, а чаще — набег, стычка, потасовка между соседними родами или семьями. Каждый из этих «дней» имел свое название, обычно по месту, где произошли стычка или решающее сражение в серии столкновений (см. [112; 107, 131—132, 793—794]).

Прозаические рассказы о «памятных днях» возникали первоначально как сообщения участников о только что происшедшем событии (*наба', хабар*) для сведения своих соплеменников, если те сами не участвовали в нем. Их содержание и словесная форма определялись назначением, общественной функцией: эти сообщения были прежде всего информацией. Это была «весть», и элемент канона в ней сводился к минимуму, словесный штамп имел значение кода, понятного всем указания на конкретный пласт уже известной информации. В рассказах *аййам,* как и в поэзии, при описании события, факта в центре внимания находится чаще всего этико-правовой казус, способ и обстоятельства его разрешения: в чем заключалось нарушение родовых установлений и как оно было компенсировано. В этом состоял главный интерес повествования для слушателей, на него они опирались, определяя свое поведение в аналогичных обстоятельствах.

Все сложные коллизии, связанные с «честью», «славой», «благородством» и другими категориями *муруввы* (мужской доблести), составляли важную часть повествований об *аййам.* Заявка на «честь», «славу» и т. п. была своеобразным ритуалом угрозы потенциальному врагу и мерилом-показателем степени боеспособности коллектива. Она не была пустым бахвальством, проявлением племенного тщеславия, как иногда считают. Заявка предполагала реализацию, как вообще любой вид вызова предполагал готовность вступить в поединок. Такие поединки чести играли важную роль в действии стихийного социального механизма отбора сильнейших и «выбраковки» ослабевших коллективов.

Формы вызова бывали самыми причудливыми. Рассказывают, например, «что бедуин из бану гифар уселся однажды во время базара в Указе, вытянув ногу и крича: „Клянусь Аллахом, я — самый славный из арабов! Кто скажет, что он — славнее меня, пусть отрубит ее мечом“. И один бедуин из кайс айлан отрубил ему ногу, и из-за этого началась вой-

на между этими двумя племенами» [69, 322 и сл.]. Часто такие «войны» были просто демонстрацией силы сторон, воинского искусства предводителей и героев племен, внешне напоминая средневековые рыцарские турниры. Исход таких стычек мог, однако, иметь самые роковые последствия для племени.

Сообщения о «днях», о поводах к ним, ходе и результатах столкновений относились к социально значимой информации, фиксируемой коллективной памятью и воспроизводимой в составе актуального знания при «обучении» нового поколения. Эти сообщения по сути своей были точными в передаче деталей происшедшего — с той степенью адекватности, которую допускала структура исторического сознания бедуинов V—VI вв.,— ибо в них воспроизводились сведения, практически используемые еще современниками, участниками события и их потомками.

Каждый рассказ *аййам* воспроизводил подлинный эпизод из истории межплеменных и внутриплеменных отношений, сохраненный в коллективной памяти как этико-правовой прецедент. В процессе последующей устной передачи происходила неизбежная утрата отдельных деталей и примет и типизация описаний, которая с переходом эпизода в фонд «долгой» памяти, а тем более с отрывом его от первоначальных носителей становилась уже приемом повествования. Эти рассказы оставались сообщениями о прецедентах, еще сохранявших свою актуальность. Превращение рассказов *аййам* в фольклорный жанр было свидетельством «деактуализации» самих этих событий, переходивших теперь из области исторического сознания в сферу художественной словесности в ее морализующей и художественно-эстетической функции.

Эти сообщения и связанные с ними стихи, возникшие в ходе события или сочиненные и добавленные позднее, давали материал племенному фольклору, и сказители излагали его в соответствии с установившимися композиционными схемами и приемами устного повествования. В литературной традиции VIII в. устные повествования, выросшие из сообщений о межплеменных столкновениях и войнах, получили устойчивый жанровый вид. Пройдя стихию творчества, первоначальные сообщения об исторических событиях приобрели совершенно новые качества и функции. Теперь они представляли собой, по существу, уже литературные памятники, готовые стать материалом для арабского героического эпоса, однако так и не возникшего.

Тем не менее и в доисламской Аравии, и в последующие столетия после возникновения ислама, уже в рамках мусульманской культуры, рассказы *аййам* выполняли функцию исто-

рического повествования о доисламском прошлом Аравии. В этой функции рассказы *аййам*, как и древняя поэзия, существовали уже как достояние коллективной памяти не одного племени, каковыми были когда-то лежавшие в их основе сообщения, а практически всей бедуинской Аравии, а в конечном счете достоянием арабо-мусульманской культуры в целом. Наряду с классической поэзией повествования *аййам* выполнили важную миссию в процессе формирования сознания арабской общности и в создании арабской мусульманской культуры.

Арабские историки, следуя своему представлению об историческом материале, стремились придать вид достоверности даже явно типизированным описаниям в *аййам*, облекая их в форму исторического известия и помещая их в общую хронологическую последовательность.

Средневековые библиографические справочники зарегистрировали своды *аййам* VIII—IX вв., содержавшие до 1200 отдельных «дней». Однако ни один из них не сохранился до наших дней в своей первоначальной форме. О содержании и стиле таких рассказов можно судить по нижеследующему тексту [69, 208—211]:

День Мубайид

Когда наступали дни базара в Указе в заповедном месяце, так что один не боялся другого, воины обычно закрывали себе лицо, чтобы их не узнали. Но Тариф ибн Тамим ал-Анбари, человек крупный и славный витязь своего племени, не делал этого. И вот пришел он в Указ, а перед этим он убил Шарахила аш-Шайбани. Туда же пришел и сын Шарахила Хасиса, молодой и отважный воин, чтобы совершить обход святилища. Он сказал: «Покажите мне Тарифа!» Его показали ему, и Хасиса начал пристально глядеть на Тарифа и всматриваться, проходя мимо него. Тариф заметил это и спросил:

— Что ты так рассматриваешь меня?

— Хочу получше запомнить,— ответил тот.— Может быть, я встречу тебя в бою и убью тебя.

— О боже,— сказал Тариф,— пусть не пройдет и года, чтобы я встретился с ним!

И Хасиса пожелал того же, а Тариф сказал:

...Да, всякий раз, как приходит племя [на ярмарку] в Указ, они посылают ко мне арифа, чтобы он хорошо разглядел меня!

Что ж, разглядывайте меня! Да, я и есть позор ваш, оружие мое всегда со мною, всегда готов я к бою!

Вокруг меня витязи бану усайид, отважные, а если я остановился, мою палатку окружают воины хаддам.

Конь подо мною благородный, на мне кольчуга упругая, отражающая меч зазубренный.

Прошло некоторое время, и однажды двое из бану аида, союзников бану раби'а ибн зухл ибн шайбан, пошли поохотиться. Им повстречался человек из бану мурра ибн зухл ибн шайбан и спугнул их добычу. Тогда

они напали на него и убили. И поднялось бану мурра, собираясь убить их, но бану раби'а отказалось пойти с ними на это. Хани ибн Мас'уд, вождь рабиитов, сказал своим сородичам:

— О сыны Раби'а, братья ваши решились обидеть вас. Уйдите же от них, я не хочу, чтобы зло между нами увеличилось.

И он откочевал с ними. Они остановились у колодца под названием Мубайид и пробыли там несколько месяцев.

У одного человека из бану раби'а убежал раб. Он ушел к бану тамим и рассказал им, что у источника Мубайид расположился род из племени бакр ибн ва'ил. Тут Тариф ал-Анбари сказал сородичам:

— Эти люди — мои кровники, о тамимиты, им нужна только одна голова (голова Тарифа)!

И тамимиты послали гонцов один к другому и сказали:

— Это — род отдельный, и если вы истребите его, то ослабите [племя] бакр ибн ва'ил.

И они собрались и отправились в поход под началом трех вождей. Но когда они подошли к [становищу] бану раби'а, те узнали о них и приготовились к бою. Хани ибн Мас'уд произнес речь и подстрекал их на битву и сказал:

— Когда они пойдут на вас, то сражайтесь с ними немного, а потом отступите. Когда же они займутся грабежом, поверните на них, и вы сделаете с ними то, что вам нужно.

Наутро тамимиты напали на них, но рабииты были осторожны, поднялись на гору Мубайида. А те принялись грабить добро и имущество. Тариф сказал сородичам:

— Повинуйтесь мне и покончите сначала с этими собаками, тогда все достанется вам.

— Неужели мы будем сражаться с этими собаками, которые дрожат за свою жизнь, и оставим их добро?— ответили ему Абу-л-Джад'а, вождь бану ханзала, и Фадаки, вождь бану са'д.— Неверно это!

И они не приняли совет Тарифа.

Хани ибн Мас'уд сказал сородичам:

— Пусть никто из вас не ввязывается в бой!

И вот тамимиты добрались до скота и мулов и бросились на них. А один из них встретил маленького сына Хани ибн Мас'уда, схватил его и ушел, сказав:

— Довольно с меня этой добычи.

Тамимиты занялись добычей и пленными, но тут шайбаниты напали на них, и обратили в бегство, и убивали, и брали в плен кого хотели. Такого поражения бану тамим еще не испытывали. Лишь немногие из них спаслись бегством, и никто не думал о другом. Тариф тоже бежал, но за ним погнался Хасиса и убил его. И бану шайбан освободило свои семьи и скот и захватило все, что было у тамимитов. А Хани ибн Мас'уд выкупил сына за сто верблюдов.

Один из бану шайбан сказал об этом дне:

Призыв твой, Тариф, оказался словами глупого, безусого юнца! И вид твой только подтверждает незнание твое и глупость!

Ты к тем пришел, кто вечно занят войнами, к войску, выступающему с именем своего предка!

Ты здесь нашел людей, отстаивающих стойко честь и достоинство их рода, и в ту минуту, когда других одолевает страх, герои наши смело вперед идут!

Когда глашатай призовет бану раби'а, они начнут сходиться в войско, в нем воинов — что звезд на небе.

Вышли они тебе навстречу и поспешили к гостям нежданным с угощеньем, славно защитили они честь предков от поруганья!

Подвели тебя и конь твой, и кольчуга, предали тебя и воины бану усайид и хаддам!

А Амр ибн Савад сказал, оплакивая Тарифа:

Не покидай нас, лучший из рода Амра ибн Джундуба!

Но, клянусь жизнью, суждена разлука вечная нам с теми, кто вошел в могилу!

Обычно от его костра золы большая куча оставалась, но и тогда лицо его не омрачалось и тенью отчаяния и недовольства.

Предания племени моего (*ахбар кауми*) ясно показали,
что от судьбы (*ал-манайа*) не уйти.
Ханзала ибн Са'лаба [69, с. 31; 102, I, 1033]

Уже самые ранние известные стихи свидетельствуют о том, что историческое сознание бедуинской Аравии пользовалось моделями, опытом социальной жизни поколений предков собственной генеалогической группы для осмысления настоящего, для корректировки своего социального поведения «апробированным» временем образом действий предков. В этом была важнейшая функция историко-генеалогического предания.

Образ действий, обычаи и нравы — этика и идеология — считались присущими от природы каждому «корню». Они выражали его индивидуальность, они были его признаками, отличавшими его от других. Следование им было гарантией благополучия. Совместное знание их наряду с представлением об общих предках составляло сознание общности, единства, сознание общего прошлого и его образ. Сохранявшиеся коллективной памятью факты, события, поступки предков формировали самосознание родовой группы и каждого из ее членов. Они участвовали в определении ее ранга в племенной иерархии. Разрыв в передаче этого предания означал разрыв между настоящим и прошлым. Это было духовной смертью родовой группы. Последними умирали стихи племенных поэтов. И поэтому Хишам ал-Калби, первый историк древней Аравии, говоря: «И я не слышал стихов о нем ни у них, ни у других племен» [78, 10], указывал так на полное отсутствие исторической информации.

Сохранением и передачей историко-генеалогических преданий осуществлялась связь между настоящим бытием родовой группы и ее прошлыми состояниями, создавалось сознание связи современников с предками. Только такая родовая группа — знающая и сознающая свое прошлое — могла существовать как полноценная социальная единица родо-племенного общества.

Племенные историко-генеалогические предания и племенная поэзия складывались и существовали как автономные

массивы информации, воспроизводившей и оценивавшей прошлое своей автономной кровнородственной группы, отстаивавшей ее ранг в племенной иерархии и защищавшей ее безопасность угрозой слова.

По содержанию предания соприкасались лишь постольку, поскольку соприкасались интересы самих племен в войне друг с другом или в союзе. В каждом из этих массивов преданий и поэзии перечислялись свои родословия, увековечивались памятью поступки-подвиги своих предков и племенных героев для воодушевления соплеменников и устрашения врагов, рассказывалось о своих набегах и войнах или союзах с другими племенами, о событиях, имевших значение правовых прецедентов на будущее.

Этой информацией, накапливаемой и передаваемой от поколения к поколению, каждая кровнородственная группа выражала свое самосознание как исторически самобытного единства, отграничивая себя ею от других, близких по языку и обычаям племен и родов. Ибо она по природе была отграничена от всех других своим «корнем», своим счетом родства (*насаб*), честью (*'ирд*).

В таком виде, разделенное по племенам, историко-генеалогическое предание, и прозаическое и стихотворное, существовало и в VIII—IX вв., когда его собирали, а затем и записывали филологи-логографы в Басре и Куфе. Оно было зафиксировано в виде отдельных «книг»-сводов, каждая из которых содержала предание одной родо-племенной группы. Они назывались обычно «Книга племени тамим», «Книга племени бакр» и т. п. Число таких книг достигало многих десятков.

Как и в древних надписях, в предании преобладает сообщение об одном или нескольких конкретных фактах недавнего прошлого, а не связное повествование о событиях, объединенное общей идеей. И в прозаическом предании, и в поэзии господствовал принцип «событийной» группировки информации: весь исторический материал концентрировался вокруг «памятного» события (происшествия — *йаум*), чем-то поразившего воображение современников, или значимого как этико-правовой прецедент, или имевшего важные последствия для причастных к нему. Сообщение почти целиком сосредоточено на сюжете и оценке происшедшего с точки зрения интересов рассказчика (=племени, рода) или этико-правовых представлений. Исторический факт, событие, действие сами по себе не имели ценности. Только те из них фиксировались памятью племени, которые так или иначе представляли собой аргумент, свидетельство. Это обусловило и злободневность, и дискретный характер исторического сообщения в составе пре-

дания: это были «весть», «известие», «сообщение» (*наба', хабар, хадис, зикр* и т. п.).

«Событийность» оставалась главным принципом отбора и организации материала и в ранних формах исторического повествования после ислама, пока его не вытеснила хроника. Но, по существу, этот принцип так и не был преодолен до конца. Среди исторических сочинений VIII — первой половины IX в. особенно многочисленны были именно такие сборники сообщений об отдельных крупных событиях истории ислама и Халифата. Наибольшей известностью пользовались, в частности, «исторические монографии» Абу Михнафа (ум. в 157/774 г.), содержавшие предания племенной группы ал-азд, Аваны ибн ал-Хакама (ум. в 158/775 г.), собравшего исторические предания объединения племен калб, и Сайфа ибн Умара (ум. ок. 180/796 г.), особенно интересовавшегося рассказами о завоеваниях, передававшимися среди племен тамимитской группировки. Эти сборники составили основу изложения ранней истории Халифата в знаменитой хронике ат-Табари (ум. в 310/923 г.).

Дискретный характер структуры племенного предания был обусловлен также и тем, что оно не пользовалось длительной непрерывной хронологией. Она вообще отсутствовала и в бытовой практике при счислении времени, хотя понятие о непрерывном, бесконечном времени *дахр* засвидетельствовано в самых ранних сохранившихся стихах.

Каждое племя имело свою «эру» и вело отсчет времени по «памятным событиям» своего собственного прошлого: война, набег, заключение союза, эпидемия или голодный год и т. п. При отсутствии указания на такое «памятное событие» воспоминания «датировались» в предании именами участников события: слушатели-соплеменники знали их места в племенном родословии, и это знание давало им представление о временно́й глубине рассказа.

Соседние племена или большие племенные объединения часто имели общие «памятные события», которые служили для них и общей начальной точкой отсчета времени. Эти точки отсчета менялись, когда происходили новые и более важные события. Отсутствие общей для всех «долгой» эры составляло характерную черту исторического сознания и историко-генеалогического предания в доисламской Аравии. Следует добавить, что ранние мусульманские историки не только отмечали эту особенность, но указывали еще и на различия в «эрах» и начальных точках счисления времени между оседлыми племенами (*ал-'араб*) и кочевыми (*ал-а'раб*) (см., например, [85, 7, 8]).

 Принятие в 17/638 г. в правление халифа Омара единой

для всех мусульман точки отсчета времени от хиджры Мухаммада — разрыва его с племенем и переселения из Мекки в Медину — явилось рубежом между двумя эпохами в развитии исторического сознания аравийских племен: с этого момента представление о прошлом обрело органическое единство. От этого момента и берет начало история мусульманской историографии как особой отрасли знания в системе средневековой арабской мусульманской культуры. Однако прошло больше столетия, прежде чем появились первые на арабском языке хроники, излагавшие историю во временной последовательности событий.

Начало VII в. н. э. Аравия встречала мирно. Ничто, казалось, не предвещало ей великих перемен. И уж если и было откуда ожидать перемен, то нужно было смотреть на север. Там развертывались события, которые могли изменить судьбу обитателей Аравийского полуострова: в конце 603 г. две великие державы Ближнего Востока — Византийская империя и сасанидский Иран — начали новый тур военного и политического единоборства, пожалуй самый ожесточенный и масштабный за всю историю их борьбы. На этот раз дело не ограничивалось, как было прежде, временным захватом и грабежом городов, угоном пленных, стычками отрядов, набегами и опустошением богатых областей Сирии и Месопотамии. Теперь в битву были брошены все силы, исход борьбы решал судьбу государства и религии и той и другой стороны, а по существу, и общее направление будущего развития всей ближневосточной цивилизации.

Начиная войну, последний великий шаханшах Ирана, Хосров II Парвиз, хотел «овладеть всем ромейским царством» (Михаил Сириец). Одна победа следовала за другой, пали крупнейшие византийские города Эдесса, Антиохия и Иерусалим, в 617 г. был завоеван Египет, житница Византии, в 622 г. персы захватили о-в Родос, войска шаханшаха осадили Константинополь. Фактически были восстановлены границы империи Ахеменидов. Несметные сокровища стекались в Ктесифон. В ответ на просьбу императора Ираклия о мире Хосров II предложил отказаться от христианства и принять зороастризм. Казалось, еще одно усилие — и рухнет оплот христианской религии, и в его стенах взметнутся к небу языки священного огня на зороастрийских алтарях.

Аравия в этот момент находилась почти в кольце владений Сасанидов. Южная Аравия давно стала персидской провинцией; сасанидские войска теперь были в Сирии и в Египте. Окончательная победа Хосрова II над императором

Ираклием могла иметь для Аравии самые решительные последствия: ничто не смогло бы помешать ему «выровнять» за ее счет границы великой империи. И тогда, наверное, капища зороастрийцев появились бы и на тесных площадях аравийских городов, в далеких оазисах, как они появились в селениях потомков древних сабейцев, в химйаритских городах и крепостях Йемена.

А в далекой Мекке некий проповедник новой веры произнес в 614 г. пророчество: «Побеждены румы в ближайшей земле, но они после победы над ними победят через несколько лет» [29, XXX, 1—3]. И произошло неожиданное. Император Ираклий осенью 627 г. проплыл с войском по Черному морю и через Армению и Азербайджан стремительно двинулся в самое сердце империи Сасанидов — на Ктесифон. Священные храмы Ганзака, религиозной святыни Ирана, были осквернены, войска персов, выходившие навстречу византийцам, терпели поражение за поражением. Весы истории качнулись.

В декабре 627 г. Ираклий захватил резиденцию Хосрова II близ Ктесифона и все его сокровища. Сам Хосров II вскоре был свергнут и убит знатью. В сентябре 629 г. Ираклий возвратился в Константинополь победителем. Христианский мир торжествовал победу.

И эта победа, получи она свое естественное развитие, могла бы дать иное направление истории Аравии, нежели то, которое вскоре она приняла. Ибо, если говорить об идеологических влияниях, христианство еще на заре своей судьбы искало здесь и убежища, и новых прозелитов, а позднее вело борьбу за души и территории со своими исконными соперниками-врагами — иудаизмом и язычеством. В конце IV в. в столице Химйаритского государства в Южной Аравии, Зафаре, великом городе на холмах, была построена христианская церковь и учреждена епископская кафедра. Самая большая христианская община в Южной Аравии, поддерживавшая прямые связи с Византией, была на северной окраине Йемена — в г. Наджране. Церкви существовали в городах и поселениях на побережье Красного моря, особенно в портах, торговавших с христианской Эфиопией. Слова «и сожгли церковь» вошли в стандартный формуляр сабейских надписей первой четверти VI в., сообщающих о наказании городов в Йемене во время химйаро-эфиопских войн. Большая христианская церковь была в г. Сане и в Марибе.

Полулегенда, получившая отражение и в Коране (CV), рассказывает о походе христианского правителя Йемена на Мекку. Псалтыри с песнопениями Давида были широко известны в Аравии. Огонек, светящийся в уединенном обита-

лище христианского отшельника, был ходячим образом в поэзии бедуинов. И многие исследователи считают, что идеологическая и политическая ситуация в Аравии накануне ислама была в пользу торжества здесь христианства, несмотря на то что, как писал В. В. Бартольд, «в начале VII в. византийцы и их союзники абиссинцы были окончательно вытеснены из Аравии и почти весь полуостров входил в сферу влияния Персии» [9, 6, 415].

А между тем в первой четверти VII в. в Мекке, небольшом торговом городе среди гор и каменистых полупустынь Западной Аравии, одно за другим произошли события, которым суждено было решительно повлиять на ход мировой истории, неожиданно и навсегда изменить судьбу не только язычников Аравии, но и многих других народов, вызвать к жизни одну из крупнейших цивилизаций мира.

Здесь, в Мекке, как гласит предание, Мухаммад, сын Абдаллаха, сирота, пастух, а позднее — доверенный по торговым делам богатой вдовы, криком, обычно предупреждавшим об опасности, созвал на площадь своих соплеменников и возвестил им о ниспосланном ему свыше «слове божием». Его осыпают камнями, бранью и угрозами, а затем вынуждают бежать из родного города. Но крик Мухаммада вызвал обвал, и ничто уже не могло остановить событий: из «слова божия» родилась религия ислама. «Слово» привело к «делу». А «дело» обернулось для мира грандиозным движением народов, столетием бесчисленных сражений, гибелью великой Сасанидской империи в Иране и Вестготского королевства в Испании, неслыханным поражением Византийской империи, завоеванием арабами Ирана, Сирии, Египта, Северной Африки.

Оказалось, что VII веку суждено было стать для этих стран столетием великих потрясений и перемен. Завоевательное движение арабов-мусульман в VII—VIII вв. по всемирно-историческому значению его последствий стоит в одном ряду с походами Александра Македонского в Азии и Великим переселением народов в Европе. Результатом его было возникновение существующих и поныне государств Арабского Востока и создание арабской культуры, определившей развитие культуры многих народов, внесшей огромный вклад в формирование европейской цивилизации.

Вот почему неизмеримо большее значение для истории Византии и всего тогдашнего Ближнего Востока имело не столь шумное, как возвращение триумфатора Ираклия в Константинополь в сентябре 629 г., событие, которое произошло четыре месяца спустя, в начале января 630 г.: некогда гонимый проповедник новой веры Мухаммад вступил во

главе своих отрядов в Мекку, столицу аравийского язычества. Аравия сделала первый шаг в мировую историю.

Бедуинская словесность — в привычных для нее формах и приемах — запечатлела крушение последней языческой цивилизации семитов. По существу, это крушение не было ни внезапным, ни неожиданным, хотя древняя поэзия и даже Коран показывают нам не столько осознание, сколько переживание — очень точное и бурное — все усиливающегося неустройства жизни, морального устарения традиционных представлений и институтов и происходящих на глазах у всех, стихийно и повсеместно, перемен, сделавших однажды необратимой последнюю перемену.

Мухаммад выступил не одним только первооткрывателем идей и понятий — проповедь совершенно незнакомого не принесла бы ему успеха. Выступи он с проповедью учения Будды, он встретил бы не насмешки и ярость, а недоумение и равнодушие. Мухаммад заговорил о том, что так или иначе ощущали многие его современники. Секрет его магического действия на их сознание во многом заключался в том, что он расположил в новой связи накопленные к тому времени общим сознанием и оглашенные по всей Аравии в стихах и рассказах понятия и представления. Он дал хотя и новое, но согласное с внутренним неосознанно-стихийным жизненным опытом большинства решение многих «наболевших» социальных, этико-правовых и обычно-бытовых проблем. Внешне аравийское общество будто бы и не ждало перемен, но оказалось, что оно было вполне готово к ним.

Обращение в ислам в 30-х годах VII в. большей части населения Аравии создало исключительно важную предпосылку образования этносоциальной общности, объединившей всех обитателей полуострова,— единый культ. Повсеместное распространение единого культа дополнило существовавшую уже общность языка, устойчивых хозяйственно-культурных и этнографических особенностей. Оно, наконец, разрушило препятствия на пути возникновения последнего условия образования этой этносоциальной общности, а именно сознания общего происхождения всех обитателей Аравии и их общего отличия от племен и народов, существовавших за пределами полуострова. Процесс этот протекал уже после смерти Мухаммада в 632 г.

События, происходившие в Мекке и в Медине в 20—30-х годах VII в., в течение всего каких-нибудь двадцати лет, привели к переменам всемирно-исторического значения: на территории Аравии прекратил существование родо-племенной строй. Вместе с ним необратимо утратила моральный авторитет и вся система его мировоззрения, вся иерархия общепри-

нанных прежде социальных и духовных ценностей. Это была не исторически локальная «перемена вех». Закончился этап предыстории народа. Драматизм происходившего, трагическая напряженность событий этих лет, сопровождавших обретение новой веры, породили могучий эмоциональный импульс, ставший пружиной необычайной активности сотен тысяч людей.

Ислам как религия и как явление культуры утверждался принципиальным отрицанием язычества и его культурного наследства. Родо-племенная организация долго еще сохранялась во вновь основанных на чужбине поселениях, у осевших на завоеванных землях бедуинов, а на территории самой Аравии она сохраняется местами и до наших дней. Однако уже не ее идеология определяла основы духовной жизни. И все-таки долго еще ссылка на принадлежность человека к такому-то племени означала оценку его.

Распространяя ислам в Аравии, никто не грозил, не мучил, не истязал, не жег и не топил, как многие распространители христианства в Европе и особенно на ее окраинах. Аравийское язычество не знало мучеников. Ранние историки — сто лет спустя после триумфа ислама — объясняли это тем, что правая вера побеждает сама. Бог не приказывает, он убеждает, как вождь на племенном сборище. Так поступал и Мухаммад: он приводит доводы, он говорит притчи, он обращает к язычникам привычный для них возглас: «Разве вы не видели?», «Разве вы не знаете?», которым широко пользовались племенные поэты и ораторы, убеждая не логикой, а примером и прецедентом. Сопоставление его доводов с понятиями и образами, которыми обычно оперировали сознание и психология бедуинов, само по себе чрезвычайно любопытно. Оно показывает, что Мухаммад обращался не к темной толпе. Иногда ситуация во многом напоминала поздний Рим, теснимый первыми христианами. Многие тогда в Аравии принимавшие ислам были сродни римским патрициям, искушенным в науках и страстях и тем не менее принявшим христианство.

Мухаммад принес новую систему, новый принцип организации духовной жизни, новые «точки отсчета» умственной деятельности, иные цели и другие устремления. Особенность происходившего состояла в том, что Мухаммад не пришел с готовой религиозной системой, а искал пути к ней и создавал ее на глазах у всех и даже с общей помощью.

Вместе с Кораном и исламом «бедуинский мир» как бы шагнул вспять от своей прагматической идеологии и в то же время вступил в другую историческую эпоху. Прогресс не был прямолинейным движением от «неведения» к «знанию». Утраты и приобретения здесь часто взвешивают на весах

разных систем. Современники Мухаммада восприняли происшедшее одни как катастрофу, другие как чудо, иные как нечто неизбежное, сопутствующее жизни, как «превратность» времени-судьбы. За каждой из этих реакций стоит особая традиция социально-культурного опыта.

С исламом не вдруг, но все-таки довольно быстро для значительной массы бедуинов — прежде всего для ушедших на завоевания — изменилось восприятие жизни, изменились критерии ее оценок. Утратив языческую трезвость ви́дения жизни, вчерашние язычники Аравии обрели новые духовные горизонты, они объединились сами и породнились через Адама со всем миром. С принятием ислама бедуины стали одним народом — арабами, а арабы вошли в число «исторических» народов. VII век не знал более крупного события. Оно обозначило конец долгой эпохи перехода от древности к средневековью стран и народов на огромной территории от Индии до Атлантического океана.

Распространение ислама и создание Халифата изменили социальные устои и философско-нравственные критерии духовной жизни народов Ближнего Востока и Средиземноморья, захваченных этими событиями.

Наиболее глубокими перемены оказались в духовной жизни самих завоевателей, вчерашних язычников Аравии, которые до этого времени были известны «цивилизованному миру» Ближнего Востока как кочевники-степняки, воины-наездники, погонщики караванов и торговцы. В числе важнейших перемен следует назвать коренные сдвиги в их этносоциальных представлениях, в первую очередь возникновение представления об арабской этнолингвистической и религиозной общности, отразившей процесс формирования в VII—VIII вв. средневековой арабской народности.

Происшедшие перемены определили новую этноисторическую ориентацию всего общественного сознания и психологии возникшего общества. Они вызвали и постепенную перестройку структуры исторического сознания, изменив отношение к содержанию знания о прошлом и его функции.

Возникновение исторического сознания у арабов обыкновенно связывают с появлением Корана и распространением религии ислама [129, 20]. Это положение можно, однако, считать правильным лишь в том смысле, что речь идет о формировании мусульманского исторического сознания арабской народности, возникшей в VII—VIII вв., а не вообще об историческом сознании кочевых и оседлых племен Аравии и Ближнего Востока, послуживших для нее ядром и основой.

Ибо сознание своего бытия во времени зарождается еще на древнейших этапах развития человека — примитивное, с простейшими способами фиксации накопленного знания. Без этого сознания невозможна была бы социальная эволюция и сама жизнедеятельность сообщества людей (см. [34, 192]). Оно было присуще и обитателям древней Аравии, вышедшим на широкую историческую арену под знаменем религии ислама.

В арабской народности слились разные этнокультурные субстраты, и поэтому было бы неверным рассматривать мусульманское историческое сознание этой новой общности как результат развития исторического сознания одного лишь «прааарабского» элемента. Тем не менее оно было ведущим в этом процессе, который вызвал к жизни одно из важнейших проявлений средневековой арабской культуры — арабскую мусульманскую историографию.

Возникновение арабской мусульманской историографии рассматривается в этом случае как один из этапов развития исторического сознания каждого из народов, участвовавших в ее создании. Такой подход позволяет найти надежные основания для установления ее истоков и для объективной оценки значения влившихся в нее исторических традиций.

К началу VIII в. среди быстро увеличивавшейся общины мусульман обращалось огромное количество устных рассказов историко-биографического и исторического содержания, сообщавших об обстоятельствах и фактах истории возникновения ислама, прежде всего о жизни и деяниях пророка, об истории завоевательных походов и, наконец, о событиях внутриполитической истории Халифата. События VII в., изменившие ход истории многих народов, владели воображением людей, оттеснив в их памяти происходившее раньше. Участники и очевидцы событий, вчерашние победители и побежденные и просто современники как бы заново переживали историю недавних лет.

Добровольные проповедники ислама и чтецы Корана, первые комментаторы «Слова божия» из среды ближайших сподвижников Мухаммада и их потомков и из числа обратившихся в ислам исповедников иудаизма и христианства ввели в обиход сведения, почерпнутые из иудео-арамейской и сиро-христианской религиозно-исторической традиции. Эти сведения касались главным образом общеисторических сюжетов Корана — происхождения мира и человека, истории древних народов и посланных к ним пророков, а также религиозно-философских понятий и образов, заимствованных Мухаммадом из иудео-христианской среды.

Шло «вавилонское смешение» фольклорных традиций Пе-

редней Азии и Аравии, в котором фольклорные версии, бытовавшие в самой Аравии и на ее северных окраинах, имели преобладающее значение и положили начало кораническому экзегезу. Иудео-арамейские космогонические и космологические мифы в их новой — коранической — интерпретации были восприняты в качестве повествования о начальной истории мира.

В течение первых десятилетий ислама вся эта эмпирическая информация, аморфная по своей структуре, распространялась стихийно в изустной передаче. Это было время действий; герои событий еще были сами носителями информации и рассказчиками. Многое тогда безвозвратно гибло вместе с людьми.

Тем не менее появление во второй половине VII в. профессиональных собирателей исторической информации и спорадических записей рассказов-хадисов о пророке и о событиях политической истории свидетельствовало о становлении исторического самосознания мусульманской общины, искавшего выражения.

Шли поиски композиционного скелета и организующих идей. Превращение такой различной по происхождению, по содержанию, по мировоззренческим основам информации в связную картину мировой истории заняло более двух столетий. Процесс этот был органически связан с развитием религиозно-философской идеологии ислама и сам оказал формирующее воздействие на всю духовную жизнь мусульманских народов, особенно на политическую идеологию.

Наверное, невозможно в точности указать момент, когда возникло первое собственно историческое произведение, воспринятое уже не как «весть о событии», не как обычное сообщение о происшедшем, влияющее на данную жизненную ситуацию, а как повествование о прошлом, важном не для разрешения сегодняшних проблем, для межплеменных отношений и т. п., а для понимания общего течения человеческой жизни, к которому нужно приноравливать свою жизнь сейчас и впредь. История становится не только информатором о прошлом, но и «учителем жизни».

Таким прошлым стали деяния пророка и его ближайших сподвижников. Они обладали абсолютной ценностью для всех, ибо в них выявилась божественная воля. Поэтому действия, слова, поступки Мухаммада и его сподвижников были важны сами по себе во всех мельчайших деталях.

Здесь человеческий поступок приобрел самостоятельную ценность. Человеческое действие было возведено в ранг «деяния». В этом качестве — как проявление воли и замысла бога — оно, естественно, стало объектом интереса и предметом

описания безотносительно к делам, жизни, судьбе конкретного человека и общества в целом.

Сама жизнь человека обрела иной, чем прежде, смысл, оказавшись вовлеченной в реализацию божественного замысла. Формирование исторического сознания отныне оказалось в прямой зависимости от развития религиозной философии ислама, от мусульманской гносеологии.

Заслугой Мухаммада явилось то, что он открыл почти не постижимую сознанием бедуина временну́ю глубину прошлого. Вместо генеалогической памяти, уходившей на сотни лет назад, он привел в действие механизмы сознания, оперирующие представлениями о событиях тысячелетней давности и протяженностью в тысячелетия: «Мы посылали уже Нуха к его народу, и он был среди них тысячу лет без пятидесяти годов»,— говорится, например, в суре XXIX, стихе 13.

Менялась не то́лько временна́я глубина прошлого, иным было отношение сообщаемого к настоящему: исторический факт служил не самоутверждению индивида или его рода, он вообще выводился за круг осязаемых сегодняшних интересов конкретного человека и служил ценностям непреходящего и общечеловеческого значения. Но он еще не стал фактом истории, событием прошлого. Он остался еще «упоминанием-напоминанием» (*зикр*), сигналом, «номером» пласта информации, на который слушатели могли просто ответить: «Россказни древних!» [29, VI, 25 и др.], показывая тем свое отношение к упомянутому пласту. Содержание информации, на которую указывало «напоминание», было им известно, хотя и не воспринималось их сознанием как относящееся к разряду актуального знания. Сообщение о событии еще не служило изображению прошлого в его хронологической непрерывности. Для этого необходимо было изменение самого понятия времени.

Коран стоит на грани двух эпох: в нем дано описание принципа счисления естественного времени [X, 5; XVII, 13] и положена основа исторической хронологии установлением общей точки отсчета — сотворение мира и первочеловека. Изложенный в Коране принцип счисления времени по движению луны вскоре после смерти Мухаммада его сподвижники оформили в регулярное летосчисление. Но для ликвидации гносеологической пропасти между двумя типами времени понадобилось более ста лет.

Попытки астрономов и математиков VIII в. определить «возраст мира» с момента творения породили несколько систем синхронизации естественного и культурно-исторического времени. Несмотря на фантастичность, на все чудовищные несообразности, которые язвительно критиковал ал-Бируни,

10 Зак. 194

был сделан последний, решающий шаг к созданию мусульманского летописания: была выработана хронология человеческой истории на всем ее известном тогда протяжении, связавшая события временно́й последовательностью и раз и навсегда утвердившая в сознании единую временну́ю протяженность человеческого бытия и всего мироздания. Появление первых мусульманских хроник около середины VIII в. знаменовало сложение мусульманского исторического сознания и начало классического периода мусульманской арабской историографии.

До конца VII в. типичной фигурой среди знатоков историко-генеалогического предания были бедуины — знатоки родословий отдельных племен и больших племенных групп. Во второй половине VII в. из их среды начинают выделяться собиратели сведений о генеалогии главных этнополитических объединений на завоеванных территориях, так называемых североарабской и южноарабской группировок. В течение VIII в. ведущее положение занимают профессиональные собиратели генеалогического материала и связанных с ним исторических преданий, относящихся уже ко всем аравийским племенам.

Распространению нового подхода к генеалогическому материалу в немалой степени способствовало активное участие в собирательстве эрудитов-филологов неаравийского происхождения, в частности персов, для которых племенные различия представляли, по существу, историко-культурный интерес. И наконец, во второй половине VIII — начале IX в. появляются письменные своды генеалогии арабов как единой общности. Наибольшую известность среди них получили труды Мухаммада ибн ас-Са'иба ал-Калби (ум. в 146/763 г.) и особенно *Джамхарат ан-насаб* его сына Хишама ал-Калби (ум. ок. 204/819 г.). В этих трудах племенные родословия арабов были систематизированы в виде единого генеалогического древа, ведущего начало от Адама.

Как известно, в этот период выражением основного общественно-социального конфликта во внутриполитической жизни Халифата было так называемое шу'убитское движение, заставившее бедуинов забыть о прежнем межплеменном соперничестве. Развитие городской жизни, быстрое социальное расслоение среди бедуинов, включившихся в общий поток экономического развития народов Халифата, ослабили значение кровнородственных отношений и родо-племенных институтов. Ибн Кутайба (ум. в 889 г.) в предисловии к *Китаб ал-ма'ариф* сетует на то, что в его время не только про-

стые люди, но даже курайшиты не утруждали себя знанием своей родословной [84, 1—2].

Занятия генеалогией стали в IX в. предметом самостоятельной исторической дисциплины, окончательно оторвавшейся от носителей реальной генеалогии. Собранный к тому времени материал и созданная на его основе генеалогическая схема получили канонизацию. Сколько-нибудь значительный прогресс в развитии генеалогических знаний прекратился, и спустя некоторое время мертвящий дух схоластики охватил и эту отрасль средневековой мусульманской науки.

Все эти наблюдения подтверждают сведения о развитии в VII—VIII вв. процесса консолидации бедуинских племен в арабскую народность и формировании арабского национального и исторического самосознания — процесса, ускоренного специфической обстановкой пребывания бедуинских племен среди покоренных народов в рамках Халифата. Именно в связи с этим процессом необходимо рассматривать эволюцию общественной функции, структуры и содержания историко-генеалогических знаний в VII — начале IX в.

Источники позволяют выделить две главные общественные функции генеалогических знаний, рассмотрение которых приводит к пониманию специфики возникновения арабской генеалогии как науки. С одной стороны, как уже говорилось выше, до ислама знания родословий и отношений родства были необходимым элементом повседневной жизни родового общества, на эти знания опирались при осуществлении всех социально значимых актов (кровная месть, заключение мира между враждующими сторонами, создание племенного союза и т. д.). В этом состояло прямое назначение этих знаний. И в этой роли они сохраняют свое значение и до сего дня среди кочевого и полукочевого арабского населения.

Более широкую общественную функцию они выполняли у тех лиц, которые по своему положению были выразителями политических интересов племени и его идеологии: у вождей, ораторов, поэтов, судей. Для них эти знания были также и оружием, аргументом в социальной борьбе внутри племени и в межплеменных отношениях, средством самоутверждения племени в глазах друзей и врагов.

Если в первой функции генеалогических знаний смысл имели прежде всего реальные родословия, то во второй функции главным была не столько их реальность сама по себе, сколько их соответствие социальным и политическим устремлениям вождей, ораторов, поэтов племени. В пылу аргументации они могли допускать натяжки и преувеличения, оперировать легендарным материалом фольклора и т. д. Существенным моментом было и то, что для этой категории лиц

важны были даже не самые родословия, как таковые, а связанные с ними историко-генеалогические предания (*ахбар*), содержавшие сообщения о прошлых событиях, составлявших славу собственного племени, о воинских подвигах или поступках доблести и чести с точки зрения кодекса бедуинской *мурувввы* членов своего племени, предков или современников.

Именно в этой своей второй функции открытые для тенденциозных изменений, дополнений и прямых фальсификаций знания родословий и историко-генеалогического предания развивались в дальнейшем как часть племенного предания, пока во второй половине VII — начале VIII в. они не выделились в особую отрасль формирующейся исторической науки раннего мусульманского общества. На этом пути развития генеалогическим знаниям довелось еще раз сыграть роль эффективного оружия в межплеменной и политической борьбе в Халифате. И уже затем этот материал был собран и зафиксирован собирателями-эрудитами VIII—IX вв. и позднее включен в состав исторических трудов в качестве повествования о предыстории арабов. Изучение этих разделов исторических трудов показывает, что приведенный в них историко-генеалогический материал в значительной своей части фальсифицирован.

Как и следовало ожидать, фальсификации подверглись прежде всего верхние звенья генеалогических рядов, включавшие «первочеловеков» (Адам, Ной и т. д.), легендарных прародителей арабов, родословия так называемых исчезнувших народов (ад, самуд, джурхум и др.) и, наконец, эпонимов арабских племен. Этих сведений не было в бедуинских родословиях, и для заполнения пробела, а также для соединения родословий отдельных племен и племенных групп между собой в единое генеалогическое древо арабов были созданы генеалогические фикции и «подтверждающие» их стихи и предания.

Активную роль в создании этих фикций и связанного с ними прозаического и стихотворного предания сыграли мусульмане-обращенцы из иудеев и христиан, а также первые мусульманские экзегеты в Медине и в Мекке и популяризаторы религиозно-исторического предания для широкой публики — *кассы*.

И если создание генеалогических фикций и фальсифицированного предания значительно обесценило появившиеся в VIII—IX вв. своды генеалогий и соответствующие разделы хроник как исторический источник, то в теоретическом плане оно представляло качественно новый и важный сдвиг в развитии исторического самосознания арабов, поскольку отражало формирование общеарабского национального и истори-

ческого самосознания в условиях консолидации арабских племен в единую народность, объединенную общей религиозно-философской и политической идеологией ислама и общей государственностью в рамках Халифата.

Два крупных, хотя и неравноценных события внутриполитической жизни раннего Халифата оказали непосредственное воздействие на эту эволюцию структуры и содержания историко-генеалогического предания и на характер деятельности его знатоков. Это было, во-первых, учреждение халифом Омаром особого реестра для выплаты жалованья и пенсиона мусульманам, а во-вторых, консолидация бедуинских племен на завоеванных территориях в крупные генеалого-политические объединения.

По преданию, для установления порядка и размеров выплаты жалованья мусульманам и пенсиона их семьям халиф Омар в 20/641 г. поручил трем курайшитам, знаменитым своими познаниями в генеалогии, составить список-реестр членов мусульманской общины. Запись в реестр была произведена по племенам. Он начинался с семьи пророка и его рода хашим. Далее следовал перечень первых мусульман, сподвижников Мухаммада, так называемых мухаджиров и ансаров, участников военных походов пророка, и, наконец, всех остальных мусульман по их племенам.

Каждая категория лиц и каждое племя были помещены в отдельный раздел реестра (*баб*), выделившийся позднее в самостоятельные реестры (например, диван-реестр племени хуза'а, диван хас'ам, диван химйар и т. д.). Порядок следования племен, а стало быть, и размеры выплат определялись для мусульманской верхушки заслугами перед исламом и непосредственно перед пророком, для остальных же — степенью родства того или иного рода или племени по отношению к самому Мухаммаду, роду хашим и племени курайш [140, 1, 27—31].

Этот список явился первой записью, зафиксировавшей кровнородственные и союзные отношения значительной части арабских племен. Имеются достоверные указания на то, что реестр содержал родословия ансаров, положившие основание генеалогии обоих племен Медины — аус и хазрадж. К этому времени относится и возникновение генеалогических сводов и циклов поэзии этих двух племен, известных в позднейшей литературе как *Китаб насаб ал-ансар* и *Китаб аш'ар ал-ансар*. Реестр Омара хранился в Медине в резиденции халифа в специальном помещении, которое называлось *байт ал-каратис* («дом бумаг»). Аналогичные реестры вскоре были составлены и в центрах провинций — в Басре, Куфе, Дамаске и Фустате, а также в Йемене. На йеменские реестры позднее

ссылался ал-Хамдани, именуя их *ас-сиджилл*. Время от времени они обновлялись с учетом происшедших естественных изменений. Сам институт получил название *диван ал-мукатила* или *диван ал-джунд* («войсковой реестр»).

Учреждение *дивана ал-мукатила* сыграло важную роль в возникновении арабской генеалогии как науки. Этот акт халифа Омара давал официальное государственное признание родо-племенной организации. А фактически и вся административно-политическая структура Халифата VII в. опиралась на эту организацию. Мусульмане сражались, организованные по племенам, и селились на завоеванных землях, сохраняя племенное деление: квартал — племя, улица — род, усадьба — семья. Новое классовое общество создавалось, используя родо-племенные институты, вырастая из них.

В условиях сохранения племенной структуры и племенного начала во внутриполитической жизни не утратили своего значения и генеалогические знания. Более того, необходимость установления генеалогического статуса рода или племени при определении размера выплат и принадлежности к ним того или иного лица придало знаниям родословий особую значимость, иную по своему характеру, хотя и не менее существенную, чем в доисламский период: вплоть до конца правления Омейядов, когда халифы, особенно Марван (744—750), начали заменять племенное ополчение регулярной армией и отрядами наемников, эти знания представляли прямой экономический и социальный интерес, влияя на размер пенсионного содержания и на определение положения данного лица в социально-классовой иерархии.

Экономическая заинтересованность в сведениях о родословиях задержала их забвение и стимулировала общее внимание к ним, подняв значение знатока родословий. В течение нескольких десятилетий авторитетный знаток родословий был активной и влиятельной политической фигурой и почитался наравне с выдающимися поэтами. Их вердикт или меткая характеристика могли доставить немалые неприятности самым могущественным людям, не исключая и самого халифа. Наместники провинций и халифы приглашают их на свои приемы, вводят в интимный круг «ночных собеседников», поэты прославляют их в стихах. Это была золотая пора племенной генеалогии.

И в то же время это был ее конец. Учреждение *дивана ал-мукатила* в значительной степени способствовало гибели фактической племенной генеалогии, основанной на реальных родословиях, и, породив бесчисленные фикции, подделки родословий и т. п., расчистило путь для теоретической генеалогии, ставившей уже совсем иные задачи.

Административно-финансовое назначение реестров в принципе предполагало фиксацию реальных родословий. Практика оказалась иной. Чиновники диванов, из корысти или руководствуясь интересами межплеменной и узкопартийной борьбы, сочиняли подложные родословия, вносили в реестры племен имена лиц и группы, не имевшие к данному племени ни малейшего отношения.

Практика чиновников *дивана ал-мукатила* создала прецеденты и для многих знатоков родословий. Необходимость уточнения спорных генеалогий, установление забытых или запутанных родословий, определение племенной принадлежности отдельных лиц, заявлявших иногда фантастические притязания, заставляли обращаться к арбитражу прославленных знатоков племенных родословий. Поиски решения таких споров нередко вынуждали арбитра встать на путь генеалогического «творчества». Профессиональная амбиция исключала отказ от решения предложенного вопроса. Они сочиняли родословия людей, часто не принадлежавших ни к какому племени, подкрепляя свои выкладки сфабрикованными стихами, приписывали тот или иной род к большому племени только потому, что члены рода сражались на стороне этого племени, выносили бездоказательные решения, совершая и невольные ошибки.

Все это внесло хаос в и без того бесформенную массу генеалогического материала. Окончательная дискредитация практической генеалогии совпала с отмиранием самого института *диван ал-мукатила* в правление первых Аббасидов, которые завершили начатую Омейядами замену племенных ополчений регулярными и наемными отрядами. Последний «пенсионер», как утверждают источники, умер в 235/850 г.

Другим событием, оказавшим влияние на характер и направление эволюции практической племенной генеалогии, явилась консолидация племен в большие генеалого-политические группировки, объединения и союзы. Начало этой консолидации положила племенная группа бакр ибн ва'ил, объединившаяся в 38/658 г. с рядом родственных племен в Басре и ее окрестностях в большой племенной союз, получивший наименование раби'а. Аналогичный племенной союз мудар возник в Куфе. Все это сопровождалось яростным соперничеством и ожесточенными, а временами и кровавыми столкновениями, отражавшими борьбу за власть между различными политическими группировками в Халифате [140, 1, 31—33].

Особенно значительным по масштабу было соперничество между североарабским и сложившимся в 80-х годах VII в. южноарабским объединениями племен. Именно в этот период была создана значительная часть фикций, заполнивших верх-

ние звенья генеалогических рядов обеих группировок, и пущено в обращение в качестве аргументов множество подложных стихов, приписанных не только легендарным прародителям и эпонимам племен, но также и знаменитым поэтам древности. Центрами генеалогического творчества стали Басра, Куфа, Дамаск и Химс. К знатокам родословий присоединился в этом деле и ряд выдающихся поэтов того времени.

В развернувшихся спорах о превосходстве одного племени над другим знатоки родословий приняли самое активное участие. В последний раз они выступали в роли представителей своих племен. Защищая честь племени и его права на первенство в иерархии государства, они пустили в ход весь запас своих знаний и все свое искусство ораторов и полемистов, имевшее многовековую традицию. Халифы и наместники устраивали на своих приемах диспуты между представителями враждующих групп, и каждый из споривших демонстрировал не только свою чудовищную память на родословия и поэзию, но также и свое искусство генеалогического «творчества». Полемический пыл толкал к созданию фикций для обоснования генеалогических и политических притязаний той или иной группы.

Даже для бурного VII века, когда не было недостатка в динамичных и колоритных людях, бедуинские знатоки родословий представляли собой чрезвычайно своеобразную и посвоему яркую категорию первых мусульман. Они воплощали в себе наиболее характерные черты уходящего в прошлое общества джахилийи. Это были патриоты своих племен, воины и политики. Большинство из них помимо феноменальной памяти на родословия и связанные с ними предания обладало и ярким ораторским, а часто и поэтическим даром. Мерой их авторитетности была широта знания племенной поэзии, которая, по общему мнению, считалась наиболее важным и достоверным источником сведений о родственных и союзнических связях наряду с историко-генеалогическим преданием. Почти обязательным требованием к бедуинскому генеалогу было умение в короткой фразе выразить самые типичные черты или свойства человека, целого племени или племенной группы. Сохранившиеся фрагменты таких афористических характеристик, составленных рифмованной прозой (*са̄дж‘*), давно уже привлекли внимание историков арабской литературы как древнейшие образцы арабской художественной прозы [30,6, 57].

С появлением ислама, созданием Халифата, развитием городской жизни и началом быстрого сословно-классового расслоения мусульман-арабов эти качества получили новое развитие, а в связи с этим произошла и известная дифференциа-

ция среди бедуинских генеалогов племен, переселившихся на завоеванные земли: те из них, у которых преобладал ораторский или поэтический дар, превращались в особую разновидность политических деятелей, а сохранившие пристрастие специально к собиранию и запоминанию родословий стали постепенно сближаться с историками и создателями религиозно-исторического мусульманского предания. Из их рядов вышли первые генеалоги-профессионалы.

Известны имена нескольких десятков знатоков родословий, принадлежавших к собственно бедуинской среде. Относительно достоверные сведения имеются только о тех, которые дожили по крайней мере до середины VII в. и чьи сообщения оказались в поле зрения собирателей и кодификаторов племенного предания. Их предшественники, такие, как Аксам ибн Сайфи ат-Тамими, Сатих аз-Зи'би, Кусс ибн Са'ид и др., фигурируют, скорее, как полулегендарные персонажи, хотя, за немногими исключениями, и в этом случае речь идет, по-видимому, о вполне реальных людях.

Наиболее ранняя попытка систематизации сведений о первых знатоках родословий принадлежит ал-Асма'и (740—828). Из всей массы бедуинских генеалогов VII в. он выделил шесть наиболее прославившихся. Это Дагфал ибн Ханзала ал-Бакри, ан-Наххар ал-Узри, Ибн ал-Киррийа, Субайх ат-Та'и, Абу Дамдам ал-Бакри и Зайд ибн ал-Каййис ан-Намири. Пока еще трудно судить, насколько субъективен или случаен этот перечень. Можно, однако, сказать, что большинство имен, названных ал-Асма'и, встречается в стихах поэтов первой половины VII — начала VIII в., которые прославляют их как выдающихся знатоков племенных родословий и предания, авторитетных судей и ораторов.

Перечень ал-Асма'и подтверждает и ал-Джахиз (ум. в 255/868 г.), которого следовало бы считать первым историком арабской генеалогии. Повторяя те же имена, ал-Джахиз добавляет к ним несколько новых, продолжив этот перечень именами знаменитых генеалогов второй половины VII — первой половины IX в. [79, 1, 281—282; 86, 3, 209—210]. Сведениями ал-Джахиза позднее воспользовались Ибн Кутайба и Ибн ан-Надим, а эти последние, в свою очередь, явились источниками для европейских обзоров ранней арабской историографии.

Наконец, еще один момент сыграл значительную роль в эволюции содержания и структуры генеалогических знаний доисламской Аравии: бурно развивавшаяся экзегетика искала в генеалогии дополнительные аргументы для своих историко-религиозных построений, подготовивших создание мусульманской концепции всемирной истории. Как показывают

материалы о курайшитских знатоках родословий, главную работу в этом направлении осуществили генеалоги Медины, часто бывшие одновременно и создателями мусульманского историко-религиозного предания. Одним из первых попытку создания генеалогического древа арабов, возводимого от легендарных прародителей арабов и эпонимов племенных объединений к библейским пророкам и от них к Адаму, предпринял выдающийся знаток родословий и оратор племени шайбан ибн зухл из союза бакр ибн ва'ил басриец Дагфал ибн Ханзала аш-Шайбани, умерший в 65/684 г. Аналогичные попытки делали и йеменитские генеалоги в Сирии, а в своем окончательном виде эта генеалогическая схема, устанавливавшая место арабов в ряду исторических народов, была канонизирована генеалогами и экзегетами Медины. Как общепризнанная она фигурирует уже в середине VIII в. В таком виде она была позднее воспринята историками, послужив им моделью для схемы всемирной истории.

Таковы были основные факторы и условия возникновения теоретической генеалогии, вобравшей и переработавшей в угоду своим социальным и политическим задачам грандиозный материал разрозненных реальных племенных родословий и связанного с ними предания. Мединские генеалоги и Дагфал аш-Шайбани стоят у начала этого процесса, и с их деятельностью связаны первые достижения теоретической генеалогии, сыгравшей важную роль в становлении мусульманской исторической науки. Изучение генеалогического предания, выполнявшего роль древнейшей и самобытной формы исторического предания арабов, рассмотрение эволюции его общественной функции, его структуры и содержания заставляет отказаться от утвердившегося в науке тезиса, согласно которому начало историческим знаниям у арабов, а вместе с тем и начало развитию мусульманской историографии положили Коран и мусульманское историко-религиозное предание в виде хадисов о словах и деяниях пророка Мухаммада и его ближайших сподвижников.

Возникновение сознания этноисторической общности аравийских племен и возникновение представления о территории Аравии как об общей этнической территории арабов (*билад ал-'араб*) и представления о территории общины верующих (*дар ал-ислам*) стали важными вехами в сложении арабской мусульманской культуры. Эти идеологические явления оказали прямое влияние на формирование этноисторического самосознания арабской народности. В них получило реализацию развитие исторического сознания бедуинов в переходный период от родо-племенного общества к классовому.

 С этого времени старое историко-генеалогическое племен-

ное предание претерпевает коренную перестройку: меняется его общая историко-культурная ориентация и его назначение, изменилось фактически и место его хранения — из коллективной памяти его носителей оно переместилось в письменные своды филологов-собирателей, историков и профессиональных генеалогов. Период рассказывания своего прошлого закончился. Наступило время писания истории.

Ему, однако, предшествовали многие десятилетия накопления и систематизации сохранившихся материалов, выработки общеисторических схем и форм исторического повествования. Процесс становления мусульманской историографии проходил в сложных и меняющихся политических и идеологических условиях. Шла острая борьба двух главных этнополитических группировок, так называемых северных и южных арабов, часто приводившая к кровавым столкновениям. Она оказала большое влияние на отбор и трактовку материалов племенного предания, она же породила неисчислимое множество подделок и фальсификаций племенной поэзии и повествовательного предания. Генеалогические предания, рассказы о «памятных днях» и древняя поэзия, утратив свое прежнее назначение защищать жизненные интересы племени, теперь часто служили узкопартийным интересам и конъюнктурным соображениям межплеменного соперничества. Значительная часть племенного предания погибла.

Наконец в середине VIII в. пала династия Омейядов, создателей арабской государственности. С приходом к власти Аббасидов произошли большие перемены как в содержании политической идеологии, так и в этнокультурной ориентации духовной жизни Халифата. Было бы упрощением говорить о преобладании в этот период роли иранского культурного влияния. В действительности это время было началом деятельной работы носителей всех главных культурных традиций, явившихся создателями необозримого по объему и разнородного по происхождению и по содержанию понятий комплекса, составившего основу средневековой арабской культуры.

Именно в этот период были завершены собирание и систематизация сведений о родословиях племен, богатейшего историко-генеалогического предания, материалов по географии и этнологии древней Аравии. Эти материалы, идеологически переосмысленные и организованные в соответствии с мусульманской схемой всемирной истории, служили совершенно новой для них задаче — повествовать о начальной истории арабов и об их жизни в пору язычества.

Очерк третий

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ АРАБСКИЙ ГОРОД

> Поскольку человек не в состоянии в одиночку заниматься всеми делами, то люди испытывают нужду друг в друге и из-за потребности друг в друге собираются в большом числе в одном месте и содействуют друг другу в сделках и торговле и создают города, чтобы получать взаимную выгоду от близости.
>
> *Шихабаддин Ахмад*

«В наши дни утверждение, что мусульманская цивилизация — цивилизация по преимуществу городская, стало избитой истиной. Обосновывать его нет нужды, поскольку оно принято всеми» — так начинает статью о мусульманском городе один из американских востоковедов [211, 15]. Эта мысль повторяется многими другими исследователями. Повторим ее и мы, потому что хотя она и стала избитой для двух-трех десятков специалистов, занимающихся средневековым городом Востока, но еще недостаточно стара, чтобы получить всеобщее признание.

Особенно это справедливо в отношении раннего этапа арабской культуры, городской характер которой далеко не все востоковеды сумели достаточно оценить: слишком долго перед арабистами маячила фигура полудикого бедуина, рыцаря пустыни, изобретателя огромного количества синонимов для своего скудного набора предметов обихода, творца той классической поэзии, на которой выросла арабистика. Это яркое, экзотическое пятно забивало менее приметные стороны арабской культуры VI—VIII вв., не нашедшие выражения в поэзии. В тени оказались не только многочисленные селения и оазисы Аравии, но и то, что именно в городках Сирии и Приевфратья родилось арабское письмо, сыгравшее огромную роль в сложении средневековой арабской культуры, значительно большую, чем поэтическое наследие бедуинов.

Историки до сих пор не могут определить общее число арабов, вышедших из Аравии и расселившихся по территории Халифата в процессе завоеваний, и тем более не могут установить, какую часть из них составляли собственно бе-

дуины. Как бы много их ни оказалось, роль бедуинов в формировании средневековой культуры совершенно непропорциональна их численности, хотя именно буйные отряды бедуинов поражали воображение современников.

Аравийский полуостров, вечный поставщик кочевников, из которого мусульманские воины и переселенцы разнесли на полсвета арабский язык и новую религию, освятившую его превосходство над всеми остальными, почти сразу же превратился из центра арабского мира в глухую провинцию, существование которой имело значение только потому, что в ней располагались Мекка и Медина — религиозные столицы ислама. Бедуины, оставшиеся кочевать в аравийских степях, словно не было никакого Мухаммада и великой арабской империи, уже в IX—X вв. были для арабов-горожан такими же дикарями, какими они прежде казались эллинам и арамеям.

Те же бедуины, которых волна великих походов первого столетия ислама раскидала от Памира до Атлантики, либо стали военными поселенцами и скоро превратились в обычных горожан, которые уже во втором поколении с большой неохотой покидали свои дома и лавочки, чтобы участием в дальнем походе оправдать регулярно получаемое жалованье, либо, продолжая кочевую жизнь, остались в стороне от процесса формирования средневековой арабской культуры. В лучшем случае они служили хранителями «чистого» языка, к которым обращались за справками филологи-горожане.

Эти факты ни у кого не вызывают сомнений, расхождения начинаются с определения границы между «исконной», «бедуинской», культурой и урбанизированной арабской культурой средневековья. Долгое время ее проводили посередине VIII в., когда «арабская империя» Омейядов, опиравшихся на бедуинскую армию, была уничтожена Аббасидами, создавшими деспотическое государство древневосточного типа. Легенда об Омейядах как полубедуинах и плохих мусульманах господствовала в среде востоковедов почти всю первую половину нашего столетия. Даже открытие замечательных дворцов Омейядов в Палестине, Иордании и Сирии было использовано для подтверждения мысли о том, что Омейяды тосковали по кочевой жизни и строительством замков в степи стремились приблизиться к ней. При этом как-то забывалось, что не только омейядские халифы, но и их предки были горожанами и не представляли себе иной жизни, кроме городской.

Правильно оценить эпоху Омейядов долгое время мешала тенденциозность дошедших до нас сочинений средневековых арабских историков, появившихся, как мы видели, во второй

половине VIII в., в разгар борьбы Аббасидов с самой памятью о своих поголовно истребленных предшественниках. Отсюда родилось традиционное противопоставление «бедуинствующих» безбожных Омейядов цивилизованным благочестивым Аббасидам. Сейчас становится все более очевидным, что урбанизация арабской культуры при Аббасидах является продолжением процесса, начавшегося буквально в первые годы правления Омейядов и ставшего очевидным уже в самом начале VIII в.

Наши сведения о VII в. очень своеобразны: благодаря огромному интересу следующих поколений мусульман к героической поре раннего ислама сохранилась масса деталей — тысячи имен действующих лиц, множество случайных обрывочных фактов (во что был одет и на каком коне ехал тот или иной герой племенного предания, кто как сострил или обругал своего соперника), но среди всей этой массы фактов слишком мало данных об условиях жизни арабов на заре Халифата.

Рассмотрение причин, двинувших арабов на завоевание соседних стран, не является нашей задачей. Заметим только, что это не было передвижение и переселение народа под давлением перенаселения Аравии, как иногда утверждают [177, 55], так как, во-первых, за пределами Аравии тоже не было свободных территорий, а во вторых, количество арабов, выселившихся в процессе завоеваний непосредственно из Аравии, было столь невелико, что эта убыль могла бы быть восполнена естественным приростом за 2—3 года. В Сирию и Палестину вышло не более 20—25 тыс. человек, а в Ирак — около 15 тыс. человек. Каждую тысячу человек подкреплений для действующей армии приходилось собирать с большим трудом.

Даже если допустить, что в первые 10—15 лет из Аравии выселилось вместе с семьями около 100 тыс. человек, то и тогда останется неясным, почему впоследствии никогда больше из Аравии не выходила большая армия завоевателей, хотя условия жизни продолжали оставаться столь же суровыми. Следовательно, причиной арабских завоеваний был не природный или демографический фактор, а специфические социально-экономические условия, позволившие молодому мусульманскому государству победить могущественных соседей со значительно большим населением и лучше вооруженными армиями.

Мы плохо представляем себе, из кого состояло это войско. Мусульманские источники говорят в основном о деяниях сподвижников Мухаммада (которых в Сирии, например, было более тысячи), а из кого состояла основная масса войска,

сформированного в Медине, точно сказать невозможно. Его главной ударной силой была кавалерия, верблюжья и конная, только о ее действиях и повествуют историки. Безвестные же бедняки-пехотинцы не удостоились такого внимания.

Ясно одно, что не кочевники определяли политику завоевателей. Завоевание происходило сравнительно мирно. Быть может, сообщения историков о том, что жители некоторых городов встречали арабов с музыкой, несколько приукрашены, но нельзя не признать, что большинство городов Сирии, Египта и Месопотамии избежали жестокостей штурма, заключив с арабами договоры на очень благоприятных условиях. Арабские историки сохранили тексты договоров с Дамаском, Баальбеком, Химсом, Халебом, Набулусом, Раккой, Эдессой (Руха), судя по которым жителям гарантировались личная безопасность и неприкосновенность всего недвижимого имущества и культовых зданий и освобождение от постоя при условии выплаты одного динара[1] со взрослого мужчины и поставки некоторого количества продуктов[2].

С первых же лет арабы стали селиться в городах в домах византийской знати, бежавшей в метрополию. При этом характерно, что в Дамаске они расселились не компактно, а по всему городу, что свидетельствует о мирных взаимоотношениях с дамаскинцами.

Жизнь в этих городах продолжала свое обычное течение, так как завоеватели не вмешивались во внутреннюю жизнь иноверцев, если те выплачивали договоренную дань. Христианские историки, вспоминая эту пору, отмечают справедливое правление и соблюдение завоевателями законности.

В Сирии процесс арабизации старых городов происходил наиболее интенсивно и органично, тем более что некоторые из них были значительно арабизированы и раньше (Южная Сирия и Заиорданье), в других же к моменту мусульманского завоевания существовали арабские пригороды.

В Египте и Месопотамии процесс приобщения завоевателей к городской жизни пошел несколько иным путем. Здесь арабы оказались в массе чуждого иноязычного населения, в котором могли совершенно потонуть. Чтобы избежать этого, основная часть армии поселилась в больших военных поселениях, которые принято называть городами-лагерями (один

---

[1] Золотая монета, весившая в то время 4,48 г, равнялась месячному заработку чернорабочего.

[2] В средневековых исторических сочинениях нередко встречаются сообщения о конфискации у населения половины домов, но всюду, где удается их проверить путем сопоставления с другими сведениями или косвенным путем, оказывается, что они появились под влиянием более позднего враждебного отношения к христианам: когда прибегали даже к фальсификации условий договоров [40, 1, 598—601].

из них так и назывался — ал-Фустат[3], т. е. «лагерь»). Но в этом их наименовании таится осознанное или неосознанное противопоставление «настоящим» городам, продолжавшим существование с античности.

Города-лагеря давно привлекали внимание исследователей как новый, оригинальный тип города. Именно в них иногда пытаются найти характерные черты нового «мусульманского» города, изначально заложенные в самом характере мусульманского общества и государства. Но, как справедливо заметил крупнейший современный историк арабского средневековья Кл. Каэн, их специфика определялась не исламом, а нуждами гарнизонного города, образование же мусульманского города было результатом длительного процесса [111, 62—63].

Старые концепции изначально специфического города до сих пор дают себя знать и в советской исторической литературе. Можно встретить утверждения, что «сохранение части византийских городов... задержало возникновение собственно арабских городов, необходимость перерастания части палаточных городков в настоящие города», что арабы не селились в старых городах, а жили в военных поселениях [33, 56, 73].

И то и другое неверно. Во-первых, мы знаем, что сохранилась не «часть» византийских городов, а все существовавшие в момент арабского завоевания, и в этих условиях не было никакой необходимости основывать новые, «собственно арабские города». Во-вторых, как мы видели, арабы селились не только в городах-лагерях.

Представление о Фустате, Басре и других городах-лагерях как о беспорядочном море палаток, которому нужно было много времени для превращения в настоящий город, далеко от истины. Действительно, первые два-три года Басра и Куфа были обычными лагерями с временными жилищами — палатками и шалашами, которые снимались, когда войско уходило в поход. Удивляться и видеть в этом какую-то специфику не приходится. Удивительнее то, что уже в 638 г., едва утвердившись в Месопотамии, арабы превратили эти лагеря в стационарные поселения. Басра, застроенная одним-двумя годами раньше, имела, видимо, хаотическую планировку, зато застройка Куфы была регламентирована специальным распоряжением халифа Омара, по которому главные улицы должны были иметь в ширину 40 локтей, а второстепенные — 30 и 20 локтей, город был разделен на участки под застройку по 3600 кв. локтей [102, I, 2488].

[3] Южная часть нынешнего Каира.

В этом сообщении любопытно совпадение указанных размеров улиц с нормами, принятыми при планировке римских городов, в которых главная широтная улица — decumanus maximus — должна была иметь в ширину 40 шагов, а поперечные, cardo,— 20 шагов. Это можно было бы счесть случайностью, если бы такие же совпадения не встречались и в других нормах, принятых среди арабов в первые десятилетия ислама: например, порядок раздела добычи, установленный как будто бы Кораном, поразительно совпадает с принятым в римской армии. Видимо, он стал обычным для арабов еще в ту пору, когда они служили во вспомогательных отрядах на сирийской пограничной линии Римской империи. Несомненно, что за несколько веков контактов с Римом, а затем с ее наследницей, Византией, арабы восприняли многие правовые и другие нормы, ставшие для них привычными, своими.

Конечно, на этом основании нельзя утверждать, что Куфа была спланирована по римскому образцу, но ясно, что она не была совершенно хаотическим скоплением палаток и временных жилищ.

Через несколько лет после основания Куфы арабы заложили еще один город, уже на севере Ирака, который стал базой для завоевания Армении и Азербайджана,— Мосул. Он располагался на правом берегу Тигра, напротив древней ассирийской столицы Ниневии. В 642 г. в только что завоеванном Египте был заложен город Фустат, о ранней истории которого мы знаем немного больше, чем о других новых городах арабов.

В Фустате, так же как и в других городах-лагерях, участки будущего города были разделены между племенами, но их застройка с самого начала была стационарной; более того, с первых лет в нем появились монументальные здания. По сведениям египетского историка IX в. Ибн Абдалхакама, в Фустате был воздвигнут дворец для Омара (что не могло быть позже 644 г., когда умер этот халиф), но тот, презирая роскошь, приказал превратить его в базар. Даже если считать, что в этом рассказе перепутаны Омар и его сын Абдаллах, участвовавший в завоевании Египта, то существо дела от этого не сильно изменится (время постройки дворца отодвинется на десяток лет).

Нам сейчас кажется странным распоряжение халифа превратить дворец в базар — слишком уж это разные вещи, но сообщение Ибн Абдалхакама передает вполне реальную ситуацию. Первые дошедшие до нас дворцы и административные здания омейядского времени (начало VIII в.) представляли собой квадратные постройки с внутренним двором, куда

11 Зак. 194

выходили все помещения здания. Глухой внешний фасад крепостного облика прорезал лишь один монументальный проезд. Подобное здание, происхождение которого уходит в глубокую древность, легко превращалось в крепость. Ту же схему планировки имели постоялые дворы и базары, поэтому дворец было нетрудно приспособить для торговли и хранения товаров.

Кроме дворца Омара Ибн Абдалхакам упоминает еще несколько монументальных зданий, возведенных в Фустате в первые годы его существования: дворцы, торговые ряды, построенные по византийскому образцу (*кайсарийа*), и бани. Все это позволяет не согласиться с обычным определением Фустата как какого-то беспорядочного скопления хижин насильно посаженных в городе бедуинов, которые чахли и мерли в непривычной обстановке [116, 106]. Были, конечно, и хижины (они наверняка составляли подавляющую часть застройки, так же как это бывало и в старых городах), но вряд ли можно резко противопоставлять тип нового арабского города старым «настоящим» городам. Автор одного из последних исследований о Каире пишет: «Арабская армия состояла из различных и часто несовместимых племен и этнических групп, сопровождалась беспорядочной свитой женщин, детей и рабов и состояла из людей, бывшая кочевая жизнь которых отталкивала их от тесных кварталов. Такая армия не очень-то хотела селиться в постоянных городах эллинистического или римского типа» [99, 13]. Как мы видели, арабы селились и в «постоянных городах эллинистического или римского типа» в Сирии и Палестине, если это было необходимо; кстати, и в Египте они преспокойно расселились в пустых домах беглецов из Александрии.

Однако мы погрешили бы против истины, отрицая специфику городов-лагерей. Она заключалась не в характере планировки или племенном заселении кварталов, а в том, что население их было по преимуществу непроизводительным. Все поселившиеся в них воины получали жалованье и продуктовый паек, причем даже самые низшие оклады для вспомогательных войск равнялись примерно заработку ремесленника, а ветераны, отличившиеся участием в больших сражениях, получали вместе с семьей сумму, равную жалованью крупного чиновника византийской префектуры [193, 301—302].

Мы не знаем точно численности жителей Куфы и Басры. По некоторым сведениям, в 70—80-х годах VII в. в списках финансового ведомства в Басре числилось 80 тыс. человек, а в Куфе — 60 тыс. Если учесть склонность средневековых авторов к преувеличениям, подогревавшимся в данном слу-

чае изначальным соперничеством этих двух городов, то к этим цифрам стоит отнестись критически. Если это только мужчины-воины, то вместе с членами семей в Басре оказалось бы не менее 320 тыс. арабов, а ведь кроме них в городе было и иное население.

На наш взгляд, некоторый свет на этот вопрос проливает сообщение, сохраненное знаменитым арабским историком начала X в. ат-Табари, на которое не обращали должного внимания [102, I, 2496]. Согласно этому сообщению, реестровое войско было разделено на 100 своеобразных финансово-воинских единиц (ед. ч. *'ирафа*), каждая из которых при различной численности получала в год 100 тыс. дирхемов. В наиболее привилегированные 'ирафы входило 20 мужчин и 20 женщин и неуказанное число детей (видимо, мальчиков-подростков), получавших по 100 дирхемов в год, в других было 43 мужчины, 43 женщины и 50 детей, в третьих — 60 мужчин, 60 женщин и 40 детей.

Если исходить из этого, то мы получим для Куфы в первые годы ее существования (при 50 мужчинах на 'ирафу в среднем) около 5 тыс. реестровых воинов, к которым следует добавить примерно столько же нерегулярных воинов. В целом же население Куфы окажется не более 50 тыс. человек.

В то же время, зная, что мужчины-воины составляли примерно $1/3$ всех включенных в реестр (*диван*), и считая достоверными сведения о 60 тыс. включенных в диван, мы получим для более позднего времени около 20 тыс. реестровых воинов, что будет соответствовать общему населению Куфы от 100 тыс. до 120 тыс. человек (население Басры соответственно будет несколько больше).

Эта масса людей с большими средствами предъявляла огромный спрос на продукты и ремесленные изделия. Чтобы удовлетворить его, в этих городах должно было появиться большое количество торговцев и ремесленников, которое трудно точно определить.

Благоприятные материальные условия жизни военных поселенцев, по-видимому, вызвали скачок в естественном приросте: на свое жалованье воин, привыкший к полуголодной жизни в степи, мог прокормить практически любое количество детей. Голодовки, периодически посещавшие Сирию и Месопотамию и уносившие тысячи жизней, мало касались этого привилегированного населения. Вероятно, поэтому голодные годы VII—VIII вв., описываемые христианскими церковными историками, совершенно не упоминаются мусульманскими историками. Только моровые болезни сдерживали рост семей арабских поселенцев. Поэтому Куфа и Басра стали настоящим резервуаром, откуда черпали подкрепление

для армий в Закавказье и Средней Азии и людей для создания там новых поселений [4].

Концентрация десятков тысяч мусульман в одном месте потребовала создания нового типа культового здания, способного одновременно вместить всех жителей города. В старых городах, где поселилось сравнительно немного мусульман, их потребности вполне удовлетворяли небольшие здания традиционной архитектуры. В Халебе для этих целей была использована перестроенная арка главной улицы, в Хама и Химсе перестроили обычную, базиликальную церковь и т. д., но ни одно из таких зданий не могло вместить сразу 30—40 тыс. человек. Поэтому новый тип соборной мечети родился в городах-лагерях.

Первые мечети были, по существу, большими площадями в центре города, границы которых обозначали ров или камышовые щиты. Только в Куфе в южной части этой площади, обращенной в сторону Мекки, во всю ее ширину стоял навес на колоннах, где помещались эмир и наиболее почтенные мусульмане, укрываясь от солнца. Такой примитивной мечетью в Басре удовлетворялись почти тридцать лет, до 665 г., когда наместник восточной части Халифата, размещавшийся в Басре, построил мечеть, ставшую образцом нового типа молитвенного здания; через пять лет мечеть того же типа была воздвигнута и в Куфе. Они представляли собой квадратное в плане здание с квадратным внутренним двором, окруженным со всех четырех сторон галереями на колоннах, в южной стороне галерея была глубиной в 5 рядов колонн.

Здание такого типа состояло из большого количества мелких повторяющихся элементов, и для увеличения его размеров было достаточно увеличить глубину колоннады, отодвинув одну из стен, что было бы невозможно при цельном взаимосвязанном объеме. Остатки такой мечети, построенной в 701 г., были раскопаны в 30-х годах иракским археологом Фуадом Сафаром в г. Васите, и на основе ее плана легко представить себе мечети Куфы и Басры.

Стандартным стало расположение дворца наместника впритык к южной стене мечети, свидетельствовавшее об окончании патриархальной демократии раннего ислама: теперь эмир не желал входить в мечеть, пробираясь сквозь простонародье,— из дворца дверь вела прямо в мечеть.

В 60—70-х годах жители городов-лагерей сами стали участниками экономической деятельности города. Крупные

[4] В 671 г. из Куфы и Басры были переселены в Мервский оазис 50 тыс. человек, в 730 г. на подкрепление среднеазиатской армии прибыло 10 тыс. куфийцев и 10 тыс. басрийцев. Куфийцы и басрийцы составили гарнизон Ардебиля.

военачальники, имея большое жалованье и различные дополнительные способы обогащения, стали крупными землевладельцами, владельцами караван-сараев, лавок, домов и бань. Не уступали им и представители правящей династии, приобретавшие недвижимую собственность во всех больших городах Халифата, в том числе и во вновь основанных.

В это время в Фустате появились огромные хлебные амбары для хранения зерна, предназначавшегося армии, большой дворец наместника, бани и целые новые базары, сооружавшиеся на средства и по инициативе мусульманской аристократии. Самым крупным землевладельцем в городе и владельцем нескольких базаров, караван-сараев и бань был брат халифа и наместник Египта Абдалазиз, о котором один христианский историк сказал, что он «любил строить и восстанавливать». Им была построена в 689—690 гг. новая резиденция Хелуан, куда он скрылся от чумы, охватившей Фустат. Хелуан уже с самого начала строился как настоящий город, с соборной мечетью, торговыми рядами и банями. Христиане даже получили приказ построить в нем два монастыря. Активная строительная деятельность Абдалазиза в Египте (восстановление канала в Александрии, восстановление Александрии и ее порта, строительство постоялых дворов в портовых городах) является лучшим доказательством того, что к концу VII в. верхушка мусульманского общества была заинтересована в развитии городов и активно пользовалась бытовыми и экономическими благами, которые предоставлял ей город.

Абдалазиз выстроил Хелуан не только ради жизни в нем и не безвозмездно потратил огромные деньги. Город был выстроен на земле, купленной на его деньги, поэтому все торговые и жилые дома приносили ему доход и ренту. Египетский историк ал-Кинди пишет, что после смерти Абдалазиза осталось лишь 7 тыс. динаров наличными да одежда, частично штопанная, и еще кое-какие мелочи: кони, рабы, торговые ряды и город Хелуан. Лучше трудно охарактеризовать жизненные идеалы этого достойного представителя дома Омейядов — деньги нужны не сами по себе, а для превращения в капитал.

Прекрасным доказательством того, что облик и характер «чисто арабских» городов в конце VII в. был на обычном для того времени уровне урбанизированности, служит Васит, город, построенный могущественным наместником восточной половины Халифата ал-Хаджжаджем на рубеже VII и VIII вв. Васит стоит охарактеризовать еще и потому, что его иногда тоже относят к числу городов-лагерей.

Город был разбит, видимо, по единому плану, хотя ны-

нешние очертания городища не позволяют уверенно провести линию его стен. Прямоугольник холмов занимает около 150 га, а это значит, что Васит был больше таких старых городов, как Дамаск или Иерусалим. В западном углу помещались сомкнутые мечеть и дворец. Первая представляла правильный квадрат размерами 103,5×104,3 м (200×200 локтей), квадратный дворец был вчетверо больше по площади. За три года строительства была воздвигнута городская стена, выкопан ров, построены специализированные базары: менял, торговцев тканями, украшениями, продуктами, специями, фруктами, зеленщиков и поденщиков. Ремесленники были отделены от торговцев, и в каждом специализированном базаре должен был находиться меняла — для облегчения расчетов и торговых сделок. Столичность города подчеркивалась четырьмя широкими магистралями, вдвое шире, чем в Куфе (80 локтей=40 м) [94, 44].

Сооружение этого города обошлось в несколько миллионов дирхемов (по некоторым сведениям — 43 млн.). Считать его городом-лагерем можно только потому, что он был построен как резиденция, в которой наместник держал большой гарнизон (одних сирийцев в нем было 5 тыс. человек). Но по своему облику и планировке он был обычным городом.

Точно так же нельзя считать городом-лагерем и Рамлу, новую столицу Палестины, построенную при ал-Валиде (705—715). Судя по описаниям Рамлы у средневековых арабских авторов (археологически она не изучена), ее застройка ничем не отличалась от городов, доставшихся Халифату по наследству от Византии: каменные здания, продуманная система водоснабжения, каменная стена. Удивляться этому не приходится — всем строительством руководил христианин из соседнего Лудда, мастера тоже были в основном палестинские, да и жителями его стали люди, переселенные в новый город из того же Лудда. Главное отличие Рамлы от прежних городов состояло в том, что вместо собора центром города была соборная мечеть.

Итак, мы видим, что даже города-лагеря через 20—30 лет после их основания превратились в обычные города, а те, что были основаны позже, с самого начала закладывались по привычной для данной страны схеме. Арабское завоевание не только мало изменило облик городов, но и совершенно не затронуло внутренней структуры городского управления. Разница была в том, что муниципальная организация, в какой бы форме она ни сохранялась, обслуживала лишь часть города и превратилась из муниципальной в конфессионально-общинную.

 Значительная часть сирийских городов была сильно ара-

бизирована в первые же десятилетия после завоевания. Это были главным образом прибрежные города Аскалон, Акка, Сур, Сайда, Ирка, Бейрут, Тарабулус, Саламия, Латакия, Джабала, Булунйас, Бомаракия, Антаратус (Тартус), которые в 30—40-х годах были совершенно опустошены. Часть жителей (видимо, более тесно связанная с метрополией) выехала сразу после завоевания, затем византийцы, захватывая на время то один, то другой город, вывезли еще часть населения. Му'авия (661—680), окончательно утвердившись на побережье, заселил эти города арабами, которые должны были не только нести гарнизонную службу, но и стать постоянными жителями, получив за это земельные наделы, *ката'и'* [178, 126, 142, 182, 183], за счет земель крупных землевладельцев, бежавших в Византию. Естественно, что переселенцы, обязанные нести военную службу, не обрабатывали землю сами: на их наделах трудились прежние арендаторы. Таким образом, в Халифате продолжалась старая античная традиция концентрации землевладельцев в городах.

О жизни этих прибрежных городов и изменениях, которые они претерпели в течение первых двух веков после завоевания, источники не сообщают никаких сведений. Отдельные упоминания позволяют сделать вывод, что по крайней мере в течение столетия они оставались крепостями, предназначенными охранять побережье от византийских десантов. Так Акка и Сур, восстановленные Му'авией, к правлению Абдалмалика снова пришли в запустение (возможно, в связи с междоусобицами, начавшимися после смерти Му'авии). То же, видимо, произошло с Аскалоном и Кайсарией, в которые тот же Абдалмалик направил очередную партию переселенцев-мусульман.

Переселение затронуло и континентальные города Сирии. Но отсюда, во-первых, при всем желании было труднее бежать в Византию, да и такая возможность существовала только первые 2—3 года, пока эти города не оказались в глубоком тылу, а во-вторых, само население было менее связано с исконно греческим центром Византии и новые хозяева положения были ближе арамейскому населению, чем греки.

Арабы приняли жизнь городов в том виде, как она существовала, и не стремились сломать и переделать ни внутреннюю структуру города, ни социальный строй. Даже в религиозной сфере, наиболее важной в глазах того времени, арабы-мусульмане могли бороться с христианством, иудаизмом и зороастризмом только постановкой дилеммы: или ислам, или дополнительный налог за сохранение веры (джизья). Христианство долго сохраняло уважение мусульман благодаря признанию Мухаммадом святости Иисуса и Марии и мол-

чаливому сознанию превосходства его письменной культуры.

Отношение к образу жизни завоеванных стран менялось по мере того, как завоеватели все больше адаптировались к новому положению. К концу VII в., как мы видим, они втянулись в городскую жизнь и даже основанные ими города подтянулись до уровня старых. Глубина изменений, происходивших в арабском обществе, подтверждается тем, что арабы не только научились пользоваться благами цивилизованного общества, но и стали активно его развивать.

Совершенно не случайно, что строительная активность Абдалазиза в Египте совпала по времени с двумя важнейшими государственными реформами его брата халифа Абдалмалика: денежной и административной.

Халифат существовал более полувека, но последователи новой религии продолжали пользоваться традиционной монетой завоеванных областей; даже в новом чекане сохранялись портреты царей давно исчезнувшей династии Сасанидов и изображения императоров здравствовавшей византийской династии. Мусульманской религиозной щепетильности приходилось примиряться и с видом креста на монетах и жертвенника огня. Попытки нейтрализовать все это добавлением благочестивых арабских выражений — «Во имя Аллаха», «Мухаммад», «Нет божества, кроме Аллаха» — мало меняло существо дела.

В 77 году хиджры (696-97 г.) была создана новая денежная система, связавшая золотой стандарт бывших византийских провинций с серебряным стандартом Ирана, и введен новый тип монеты: без всяких изображений, с одними лишь надписями, сочетавшими цитаты из Корана с обозначением достоинства монеты, года чекана и имени халифа и наместника [5].

В то же время было приказано перевести все налоговые кадастры Сирии с греческого языка на арабский. Узнав об этом, начальник налогового ведомства, христианин, сказал со вздохом своим подчиненным: «Ищите себе другого пропитания, эту работу господь у вас отнял». Спустя несколько лет были переведены на арабский язык кадастры Месопотамии, а в Египте арабский язык стал параллельным в официальной переписке.

Реформы Абдалмалика в социально-экономической истории Халифата имели большее значение, чем изменения, внесенные аббасидским переворотом. Только после появления арабского языка на монетах и в канцелярии он стал подлин-

[5] Вес динара был установлен на уровне византийской золотой монеты конца VII в.— около 4,25—4,30 г, а дирхема — около 3 г.

но государственным языком, вышел из сферы употребления одних мусульман.

О глубоких изменениях, происходивших в Халифате, свидетельствует и активное строительство, начавшееся в VIII в. Таким же вызовом немусульманскому миру, таким же символом самостоятельности, как реформы Абдалмалика, явилось сооружение в духовной столице христианства, Иерусалиме, грандиозной мечети «над скалой», Куббат ас-Сахра (букв. «купол скалы»). Своими размерами и великолепием убранства она должна была затмить христианские храмы.

Конечно, ее строители не придумали ничего принципиально нового, приспособив к новым нуждам испытанный тип центрально-купольного мавзолея-мартириума [118, 34—35] и отделав его в привычном для своего времени стиле и вкусе; но может быть, это-то и нужно было, чтобы доказать: «И мы можем не хуже вас».

Куббат ас-Сахра была и осталась уникальным памятником мусульманской архитектуры, так как была задумана для замены Ка'бы в Мекке, а не для проведения в ней соборных пятничных молитв. Но наряду с ней в важнейших городах мусульманского мира воздвигаются соборные мечети, в которых сочеталась новая концепция культового здания, выработанная в городах-лагерях, со строительными и декоративными приемами завоеванных стран.

Одной из первых получила новую мечеть столица Мухаммада — «город пророка» Медина; над ней работали строители Сирии и Египта и специально выписанные из Константинополя мозаичисты. Явное влияние на нее церковной архитектуры вызвало упреки благочестивых мединцев, что им построили вместо мечети церковь.

Сохранившиеся до наших дней остатки дворцов ал-Валида I, Хишама, ал-Валида II и омейядских царевичей прекрасно иллюстрируют своеобразный эклектический византийско-сасанидский варваризованный стиль декоративного убранства, еще очень далекий от того, что мы привыкли считать «мусульманским стилем». Античные мозаики сочетаются с изображениями сасанидских фантастических животных, сошедших на стены с тканей и серебряной посуды; застывшие неуклюжие рельефные изображения халифов, напоминающие скульптуру Хатры и сасанидские рельефы, соседствуют с фигурными композициями, не утратившими античной живости; на пиршества халифа смотрела со стен богиня земли Гея, божественное происхождение которой было забыто даже коптами, с тканей которых был заимствован этот сюжет.

Симбиоз позднеантичной и иранской культур, склеенных арабским языком и новой религией, еще не нашедшей своих

форм, был характерен для всех сторон жизни омейядского Халифата. Верхушка мусульманского общества была очень подвижна, наместников перебрасывали из Египта в Среднюю Азию, из Йемена в Африку, они тянули за собой хвост родственников и клиентов и возвращались на родину с новыми клиентами, а то и с рабами. Не только арабский язык звучал в Иране, но и персидский в городах Ливана, согдийцы копали каналы в Басре, а цыгане, привезенные из Индии вместе с буйволами, пахали болотистые заросли под Антиохией. Символом этой эпохи можно было бы выбрать одну из фресок бани Кусайр Амры в 70 км восточнее Аммана, где, как на групповом фотоснимке, стоят вместе негус, хосрой, вестготский царь Родерик, византийский император и тюркский хакан, с которыми воевали в эти годы арабы.

Халифат был на вершине политического могущества: в 20-х годах VIII в. он достиг максимальных пределов территориального распространения — от Южной Франции до Семиречья в Средней Азии. Но эти завоевания вели уже не те арабы, которые в это время жили в центре Халифата, а осевшие в Хорасане и Северной Африке переселенцы, попавшие туда в первом пылу завоевания. Арабы, вышедшие из Аравии при Абу Бакре и Омаре, стали к этому времени настоящими горожанами. И даже те из них, кто был переселен для несения гарнизонной службы на беспокойную византийскую границу, имели кроме жалованья собственный участок земли, который влиял на оседание лучше любой пропаганды.

Можно думать, что в начале VIII в. Дамаск, столица Омейядов, превратился в арабский город. О том, как происходило это превращение, можно только догадываться, потому что в период наиболее интенсивной фиксации сведений о ранней истории Халифата, при первых Аббасидах, столица Омейядов впала в немилость, выразившуюся не только в разрушении городской стены, но и в том, что о Дамаске этого времени сохранилось очень мало сведений.

Насколько мы можем судить по данным археологии, Дамаск при Омейядах продолжал сохранять свой прежний облик. В городе действовали те же 15 церквей, что и в момент завоевания, также в центре города располагался полуразрушенный теменос. Нет никаких сведений о том, чтобы Омейяды построили новые базары или переместили старые.

Сначала арабы жили в домах, брошенных беглецами, и не испытывали необходимости в новых постройках. Первым крупным новым зданием явился дворец Му'авии. Его непритязательность вызвала ехидные замечания византийского посла, после чего дворец будто бы был перестроен. Никаких следов его до сих пор не обнаружено. Крупнейшей построй-

кой Омейядов в Дамаске была соборная мечеть, занявшая всю территорию бывшего теменоса. Ее сооружение, определившее облик всей северо-западной части Дамаска, свидетельствовало о значительно возросшем к началу VIII в. числе мусульман. К этому времени в руках халифов оказалось много недвижимой собственности внутри города, если судить по тому, что при ал-Валиде I имелся специальный секретарь, ведавший халифской недвижимостью в Дамаске.

Дамаск претерпел значительно меньше изменений, чем это можно бы было ожидать для города, ставшего столицей огромного государства. Это объяснялось тем, что омейядские халифы строили свои дворцы по преимуществу в сельской местности или на окраине степи. Чтобы поместить их все в Дамаске, пришлось бы занять добрую половину территории внутри стены. Нередко резиденции халифов размещались в других городах Сирии. Этой особенностью строительства эпохи Омейядов объясняется и то, почему город сравнительно мало вырос за столетие правления Омейядов. За пределами городской стены лишь земли по р. Бараде, прилегающие к городу, были застроены по-городскому плотно, хотя возможно, что бóльшая часть этих дворцов, изображенных в мозаиках Омейядской мечети, сохранялась с византийского времени.

Монументальность и долговечность каменных построек позднеримского Дамаска обусловили сохранность римского плана города буквально до наших дней. Естественно, что в первый век после завоевания Дамаск внешне мало отличался от того, каким он был при византийцах. Становясь арабским по языку, город сохранял византийский облик и те же формы организации ремесла и торговли. О муниципальных властях Дамаска арабские источники не говорят ни слова. Но если они существовали к моменту завоевания, то должны были сохраниться, поскольку это было в интересах арабов, нуждавшихся в авторитетных властях, которые могли бы обеспечить порядок среди немусульманского населения столицы и аккуратное поступление налогов. Нельзя не согласиться с Кл. Каэном, что это обстоятельство в ряде случаев могло даже привести к оживлению некоторых муниципальных институтов [111, 64—65].

Говоря о сохранении общего облика и планировки позднеантичных городов в первый век после арабского завоевания, следует учитывать, что уже в V—VI вв. в них произошли значительные изменения в связи с изменением социальной структуры полиса и деградацией городского самоуправления. Исчезает строгий контроль за состоянием и застройкой города, в нем появляются кривые улочки, на парадные про-

спекты с колоннадами выползают лавчонки, размещающиеся между колоннами. Попытки отдельных рьяных администраторов снести их и навести должную чистоту оказывались бесплодными. Арабский город продолжил эту традицию. Например, в Дамаске центральная улица в течение VII—VIII вв. заполнилась лавками торговцев. Многочисленные перестройки, постройки новых общественных зданий и дворцов, скопление больших участков города в руках одного владельца способствовали искажению геометрической четкости плана городов. Но тот же процесс параллельно происходил и в христианских городах Византии, на что уже неоднократно обращалось внимание.

Наибольшие изменения претерпевает планировка ближневосточных городов под давлением развивающейся торговли. Всюду, во всех городах, о которых мы имеем более или менее подробные сведения, торгово-ремесленные центры, базары, становятся сердцем города, вытесняя из центра все, кроме соборной мечети — идеологического центра города.

Если раньше в византийских городах базар размещался в основном на агоре, то теперь базар занимает весь центр, не считая локальных рынков в некоторых кварталах. В некоторых случаях рынок представлял собой пустую мощеную площадь, на которой устраивался торг [205, 78]. Но чаще рынки были специальными архитектурными сооружениями.

Наиболее распространенным типом рынка стала так называемая *кайсарийа* («царская», базилика), представляющая собой вариант античной базилики. В Халебе — такого типа рынки торговцев тканями, ювелиров и менял. В Дамаске менялы (*саррафы*) также помещались в кайсарийи. Выше мы видели, что в Фустате кайсарийи появились уже в конце VII в.

Архитектурная форма этих базаров и даже их название недвусмысленно указывают на их происхождение. Мусульманская эпоха не изобрела их, а лишь расширила сферу применения. Даже размещение менял около соборной мечети, зафиксированное по всей территории Халифата, есть продолжение античной традиции.

Одна черта отличает организацию торговли ближневосточного города — активное участие в ней главы государства, халифа. Собственностью халифа были многие лавки Фустата, некоторые базары Дамаска и Халеба. Халифы как богатейшие землевладельцы берут на себя строительство дорогостоящих торговых сооружений, недоступное для частных лиц, но и весь доход получают в свою пользу. Общественное, муниципальное, строительство уступает место частному. Государство также полностью слагает с себя заботу о строитель-

стве общественных сооружений, исключая строительство с благочестивыми целями. Искажение регулярной застройки, в частности искажение облика центральной улицы с колоннадой, началось еще в V в. В мусульманское время этот процесс ускорился. Так, в Халебе интенсивная переделка центральной колоннады началась после того, как выездная арка улицы была перестроена в мечеть и улица утратила свой парадный характер.

Но самые большие изменения произошли в положении крупных землевладельцев, командовавших городом перед арабским завоеванием [33, 155—163]. Независимые землевладельцы, свободные от несения муниципальных повинностей и налогов, превратились с приходом арабов в обычных подданных, обязанных нести налоговые и прочие повинности наряду с мелкими землевладельцами. Это подорвало не только их политическое, но и экономическое могущество и независимость. Халифат, обладая могучей и послушной на первых порах армией арабов, сделал то, чего тщетно добивались до этого византийские императоры,— поставил положение человека в обществе в полную зависимость от места, занимаемого им в механизме государства: глава государства — чиновники — налогоплательщики. Любой богач, не занимающий должности,— всего лишь налогоплательщик, который должен платить больше других. Все остальные взаимоотношения людей являются их частным делом, которое не касается государства. Это стало основным фактором, определившим политическую структуру мусульманского города.

Мы остановились так подробно на начальном периоде, чтобы показать, что и до Аббасидов город и арабы-горожане играли основную роль в формировании средневековой арабской культуры. С приходом Аббасидов (750 г.) мы вступаем в период, относительно которого среди исследователей нет такого разнобоя. Все единодушно отмечают расцвет городов на территории Халифата при Аббасидах. Развитие экономики, ремесла и торговли, строительной техники и науки в IX — начале XI в. даже побудило некоторых назвать это время мусульманским Ренессансом.

Не отрицая самого факта экономического и культурного подъема, следует заметить, что при Аббасидах градостроительная деятельность ненамного превосходила то, что делалось при Омейядах[6]; просто исследователи оказываются под впечатлением сооружения двух гигантских столиц — Багдада и Самарры. Но из них только Багдад сохранил свое значение, к тому же возвышение их происходило в некоторой сте-

[6] Если не считать многократных восстановительных работ и строительства укрепленных городов в Малой Азии на границе с Византией.

пени за счет других городов и не свидетельствовало о значительной интенсификации городской жизни в целом.

Новую династию не устраивали ни Куфа, ни Басра с их огромным вооруженным населением, привыкшим к политической борьбе с оружием в руках. Вряд ли халиф мог чувствовать себя удобно в городе с двухсоттысячным населением, способным подавить его армию своим числом. Выход был найден в строительстве новой резиденции в центре важнейшей провинции Халифата — Месопотамии. В отличие от Куфы и Басры она была заложена посреди орошаемых земель недалеко от запустевшей столицы Сасанидов.

Создание новой столицы, Багдада, должно было не только обеспечить Аббасидам удобство и безопасность, но и продемонстрировать их могущество, затмить славу предшественников. Поэтому с расходами не считались. Для строительства было собрано множество народа, чуть ли не 100 тыс. человек, в основном чернорабочих, занимавшихся копкой и доставкой глины, изготовлением и переноской огромных сырцовых кирпичей. Объем работы можно представить хотя бы по тому, что на один ряд кладки внешней стены уходило в среднем 150 тыс. кирпичей размером 0,5×0,5 м и весом около 80 кг, а ведь кроме нее была еще внутренняя стена и возводилось множество других зданий. На строительство было израсходовано 4 000 833 дирхема и 100 000 000 фельсов [102, III, 326] [7]. Если эти сведения достоверны, то следует признать, что новая столица обошлась Аббасидам сравнительно дешево.

Хотя историки аббасидского времени сохранили о строительстве Багдада больше сведений, чем о градостроительных предприятиях предыдущей эпохи, современные исследователи не имеют четкого представления об этом городе: то ли к тому времени, когда появились его первые описания, первоначальное ядро Багдада успело разрушиться и потерять первоначальный облик, то ли историки и географы того времени еще не научились внятно описывать то, что стояло перед их глазами. Даже описание Багдада у ал-Йа'куби, который видел его лет через сто после постройки, не дает отчетливого представления о планировке и размерах отдельных частей города, а если взять все сведения, накопившиеся к концу XI в., когда появилась «История Багдада» Хатиба ал-Багдади, то картина станет еще менее ясной. Наиболее достоверными считаются сведения, восходящие к одному из руководителей строительства стены, архитектору Рабаху, на которых основываются современные реконструкции плана столицы ал-Мансура.

[7] Медная монета, равнявшаяся примерно 1/30—1/50 дирхема.

Несомненным является только то, что город, заложенный ал-Мансуром, был круглым в плане и состоял из двух основных частей: собственно резиденции в центре города и охватывающих ее кольцом торгово-ремесленных кварталов, расположенных между внешней стеной города и стеной, защищавшей резиденцию. Перед мощной внешней стеной высотой около 20 м лежал глубокий и широкий ров. Внутрь города вели четверо ворот, повторенных во внутренней стене, и каждая пара ворот соединялась сводчатой галереей с помещениями для стражи, из которой в обе стороны можно было выйти на центральную торговую улицу.

По реконструкции крупнейшего специалиста по истории арабской архитектуры К. А. К. Кресвелла, диаметр круглого города равнялся 2,6 км, а расстояние между первой и второй стеной — от 310 до 340 м [118, 163, 169]; таким образом, диаметр центральной части города оказывается 2 км. Как было застроено это огромное пространство, мы не знаем; здесь кроме дворца и мечети были дома приближенных и центральные учреждения, но сомнительно, чтобы они могли занять такую площадь. По-видимому, данные, на которых основывается К. А. К. Кресвелл, преувеличивают общие размеры города или расстояние между первой и второй стенами преуменьшено в реконструкции.

Как именно соотносились площади резиденции и торгово-ремесленного кольца, важно для понимания того, чем был Багдад при ал-Мансуре: столицей или только резиденцией, для обеспечения которой во внешнем кольце поселили небольшое число торговцев; мы не знаем даже, жили ли они в этих торговых кварталах или, отторговав свое время, расходились по домам за пределы городской стены.

Как бы то ни было, круглый город не стал ни политическим, ни экономическим центром новой столицы. Экономическая жизнь с самого начала концентрировалась в южном пригороде, Кархе, куда вскоре перевели большинство базаров из круглого города, чтобы не иметь внутри его беспокойных «людей базара». Затем началось постепенное перемещение политического центра: через несколько лет халиф выстроил дворец вне города, за ним последовало строительство других дворцов. Город ал-Мансура стал зародышем будущей гигантской столицы, но сам уже через полвека перестал играть роль центра, лишь единственный раз в истории ему довелось быть тем, для чего он строился,— цитаделью халифа. Это случилось в 813 г., когда халиф ал-Амин был осажден в круглом городе своим братом и более удачливым претендентом на престол ал-Ма'муном.

В отличие от резиденций Омейядов Багдад стал быстро

разрастаться. Во-первых, он был расположен в центре густонаселенной страны, во-вторых, в нем стояла большая армия, а в-третьих, Аббасиды в большей степени, чем их предшественники, сконцентрировали в своих руках огромные налоговые поступления со всей страны. Десятки миллионов дирхемов, которые превращались в жалованье высшего чиновничества и армии, в значительной части расходовались здесь же, привлекая торговцев и ремесленников или превращаясь в поместья и постройки.

Багдад был поистине интернациональным городом. В составе тридцатитысячной армии ал-Мансура, поселившейся в городе, были отряды из всех областей Ирана и Средней Азии, на которые опирались Аббасиды в борьбе против своих соперников; строители Багдада, видимо частично оставшиеся в городе после его постройки, представляли все страны Ближнего Востока: местное население, говорившее и по-персидски, и по-арамейски, было перемешано с арабами Куфы, Басры и Васита. В этом вавилонском столпотворении арабский язык служил посредником, но и сам набирался иноязычной лексики, чужих конструкций фраз и фонетики. Тот народ, который в конце концов образовался в результате смешения арабов и «набатеев», согдийцев и славян, тюрков и греков, негров и армян, мог определить себя только по религии и языку. В Багдаде VIII—IX вв. в большей мере, чем где-либо, рождалась новая арабская национальность, языком генетически связанная с арабами Аравийского полуострова.

Багдад представлял собой уникальное явление не только как центр сложения арабской культуры, но и вообще как крупнейший городской центр своего времени. В конце VIII в. он перешагнул с западного берега на восточный (район Русафа), куда стал перемещаться центр экономической и политической жизни. К середине IX в. Багдад раскинулся на обоих берегах Тигра на площади около 4000 га, оставив в этом отношении позади себя и Константинополь (1400 га), и Рим (1366 га). За сто лет он в 5—6 раз превзошел первоначальное ядро круглого города. Но судить о степени его истинного роста, т. е. об увеличении числа жителей, очень трудно — рост Багдада происходил специфическим путем: от него отпочковывались одна за другой резиденции халифов, размещаясь за пределами плотной городской застройки и обрастая затем жилыми и торгово-ремесленными кварталами, а прежние покинутые резиденции лишались значительной части населения. Поэтому, зная площадь Багдада, застроенную в IX—X вв., мы не можем утверждать, что рост площади города в 4—5 раз сопровождался соответствующим увеличением численности населения.

Вспоминая об этой поре как о золотом веке, историки Багдада XI—XII вв. не стеснялись никаких преувеличений. Им ничего не стоило сказать, что в Багдаде было 60 тыс. бань и, следовательно, не менее полутора миллионов мужчин [42, 323]. Другие шли еще дальше.

Градостроительная деятельность Аббасидов не ограничилась сооружением Багдада. В 772 г. ал-Мансур построил для своего наследника ал-Махди рядом с древней Раккой г. Рафику, поставив там гарнизон из хорасанских войск, чтобы иметь надежный опорный пункт в Северной Сирии. Развалины этого города, построенного, по словам средневековых историков, по образцу Багдада, сохранились до наших дней, но по плану отнюдь не напоминают круглый город ал-Мансура. Это, скорее, стрельчатая арка, опирающаяся концами на берег Евфрата. Единственное сходство, быть может, в том, что город окружали два ряда стен с широким рвом между ними. Площадь его — 123 га, т. е. этот новый город не уступал по величине крупным городам античности.

В том же, 772 г. Куфа и Басра впервые получили городскую стену; расходы по строительству стены Куфы были возложены на жителей города, хотя обычно это делалось за счет государства. Видимо, даже аббасидская казна была не в состоянии выдержать одновременно и строительство Ракки, и сооружение этих стен.

Следует отметить, что ни разу при таких огромных строительных предприятиях не упоминается рабский труд, более того, мы не встречаемся даже с трудовой повинностью. Всюду имелся такой излишек рабочих рук, что в принуждении не было необходимости. Один христианский историк конца VIII в. рассказывает, что когда наместник Джезиры (Северная Месопотамия) распорядился набрать в Харране рабочих для строительства пограничной крепости, то собралось множество крестьян, бросивших свои поля в канун жатвы ради заработка на этом строительстве, из которых взяли только 600 человек. Остальные пострадали вдвойне, так как у них погиб урожай [114, пер., 89—90].

Последним выдающимся градостроительным предприятием Аббасидов явилось основание еще одной резиденции, Самарры, в 120 км выше Багдада, на левом берегу Тигра. Эта попытка халифов укрыться от столкновений с недовольными жителями столицы оказалась еще более неудачной, чем создание круглого города ал-Мансура. Оставшись наедине с гвардией из купленных невольников (гулямов), халифы превратились в игрушку в их руках. За 35 лет сменилось 8 халифов, и мало кто из них умер своей смертью.

От этой кратковременной столицы осталась цепь разва-

12 Зак. 194

лин, протянувшихся на 30 км вдоль Тигра. На огромном пространстве в 6000 га среди бесформенных всхолмлений, в которых только с самолета можно разглядеть схему городской планировки, на поверхности сохранилось лишь несколько сильно разрушенных построек, напоминающих о былом величии столицы халифов. Среди них самым замечательным являются развалины соборной мечети ал-Мутаваккила. Прямоугольник мощных кирпичных стен крепостного облика с полубашнями охватывает площадь в 4,5 га. Отдельно от главного здания стоит массивный минарет со спиральной наружной лестницей, напоминая о зиккуратах древней Месопотамии. Пространство вокруг мечети охватывает второй прямоугольник стен. Здесь, как показывают раскопки, находились павильоны для отдыха и другие вспомогательные постройки. Весь комплекс мечети (17 га) лишь немногим меньше поздне-средневековой Самарры. В Самарре было много ремесленников и торговцев, необходимых для обслуживания потребностей огромной гвардии (70 тыс. человек), но с возвращением халифов в Багдад (после 870 г.) город быстро утратил значение крупного ремесленного центра.

Строительство Самарры оказалось последней вспышкой блеска Аббасидов. Они еще могли тратить миллионы дирхемов на строительство новых дворцов, но их государство уже разваливалось. Северная Африка и Иран были в то время уже фактически независимыми, хотя формально ими управляли наместники. Моды и вкусы халифской столицы продолжали оставаться образцовыми для провинциальной аристократии, но резиденции наместников начинали соперничать с Самаррой и Багдадом.

Под властью халифов к началу X в. оставался только Ирак (в средневековом понимании, т. е. Месопотамия от Тикрита и Хита вниз по течению Тигра и Евфрата) и Хузистан (юго-западный угол Ирана). Эта территория была явно недостаточна для поддержания прежнего уровня столицы. А наступившие в середине X в. политические неурядицы, порой фактическое безвластие, подвергавшее жителей столицы произволу любого политического авантюриста, ужасные голодовки, возникавшие при перебоях со снабжением огромного города,— все это привело к упадку Багдада [42, 17—18].

Зато в новых государствах стали расти и развиваться новые столицы. Особенно много их возникло в Северной Африке. Одни из них не пережили создавшие их династии[8], другие, вроде Феса (основан в 807 г.) и Орана (основан в 903 г.), дожили до наших дней. Одним из крупнейших городов своего

[8] Так, вокруг Кайрувана последовательно возникали, забивая одна другую, Аббасия, Русафа, Раккада, Мансурия.

времени стала в X в. Кордова, столица испанских Омейядов.

Эпоху развития средневековых городов Арабского Востока завершило создание Фатимидами по соседству с Фустатом новой резиденции, Каира, превратившего агломерацию Фустат-Каир в крупнейший город мусульманского мира, особенно значительный на фоне упадка Багдада.

Это, конечно, не значит, что после X в. развитие городов прекращается; наоборот, XI век внес очень много нового в городскую жизнь, но вплоть до нового времени количество и размеры городов IX—X вв. никогда не были превзойдены. Уже во второй половине X в. возникновение множества соперничающих владений и перенесение византийцами военных действий из Малой Азии в Северную Сирию подорвали экономику ряда районов и опустошили немало городов. Последовавшие затем крестовые походы опустошили другие районы, оказавшиеся в пограничной полосе. Некоторая стабилизация положения в конце XII — начале XIII в. была сведена на нет монгольским нашествием, особенно губительным для Месопотамии.

Поздний Омейядский и Аббасидский халифат при всем несовершенстве политической системы, налоговых тяготах, жестокости в подавлении инакомыслящих дал центральным областям мусульманского мира двести лет мирного существования в условиях безопасности дальних экономических связей. Это обусловило развитие экономики и торговли, а следовательно, и подъем городов. Восстановились античные города, пережившие упадок в VII в., вместо запустевших возникли новые. Александрию сменил Фустат, Ктесифон — Багдад, Басра и Самарра.

Однако развитие городов Халифата объяснялось не подъемом экономики на качественно новую ступень, а благоприятными политическими условиями на базе той же экономики. К тому же, несмотря на возникновение нескольких гигантских для своего времени столиц на базе прибавочного продукта доброй половины тогдашнего цивилизованного мира, общее число городов в Халифате в IX—X вв. существенно не отличалось от того, что было на этой территории в V—VI вв.[9]. Так что ни о каком Ренессансе на этом основании говорить не приходится.

Посмотрим теперь поближе, что представляли собой арабские города X в. и какова была их роль в жизни общества. Существенным отличием средневекового Арабского Востока

[9] Это справедливо в отношении районов, имевших в V—VI вв. развитую городскую жизнь; там, где городов было меньше (в Армении, Иране и особенно Средней Азии), в IX—X вв. произошло увеличение количества и размера городов.

была высокая плотность населения в земледельческих районах, особенно в районах с искусственным орошением. Здесь же было и наибольшее количество городов. Наиболее ярко это выражено в дельте Нила, где на 20 тыс. кв. км имелось 66 городов[10] (в том числе два таких больших, как Каир-Фустат и Александрия), в среднем на каждые 300 кв. км приходился город. На самом же деле вдоль судоходных каналов они располагались через каждые 7—10 км. Ту же картину мы встречаем в Палестине и на побережье Сирии. Образно выражаясь, с минарета соборной мечети можно было со всех четырех сторон увидеть соседние города.

Конечно, большинство из 400—500 городов средневекового арабского мира сравнительно невелики и имели значение лишь для своего небольшого административного округа. Многие из них известны нам только по названию, и иногда даже неясно их точное расположение: средневековые географы, жители больших городов, не удостаивали эту мелочь своим вниманием; и действительно, не они определяли уровень городской культуры, хотя и поставляли столицам кадры будущих ее деятелей.

Внимание современников, да и нынешних исследователей, поражали большие города. Первых — своей пышностью, вторых — размерами и темпами роста. Один французский историк в недавно вышедшей книге пишет: «Если Сан-Паулу можно назвать „городом, который растет быстрее всех на свете“ (60 тыс. жителей в 1888 г. и 2 млн. в 1950 г.), то что же думать о Багдаде, который за еще меньший срок, с 762 примерно до 800 г., вырос с нескольких десятков тысяч жителей... почти до двух миллионов?» [180, 121]. Что и говорить, скачок поразительный, если в самом деле Багдад имел 2 млн. жителей.

К сожалению, статистики в то время не существовало (кроме учета налогов), а географы и историки настолько мало и редко утруждали себя проверкой даже тех немногих цифр, какие у них имелись, что доверять им можно только в особых случаях. Лишь в XII в. появляются подробные описания нескольких городов, сделанные их уроженцами, но и в этих случаях, перечисляя все мечети и церкви, базары и бани, авторы не интересуются числом жителей.

Понятно, что в таких условиях невозможно оперировать точными цифрами. Единственный доступный историкам метод приблизительной оценки численности населения средневековых городов (если нет каких-то косвенных данных) — площадь города в сочетании с типом его застройки. Грубо гово-

[10] Это число, конечно, не совсем точно, здесь и дальше учитываются только те населенные пункты, которые географы X в. считали городами.

ря, есть три типа застройки: сплошная многоэтажная, с домами на несколько семей; сплошная, с индивидуальными домами; полусельская, с двором при доме. Между ними нет четкой границы, они нередко встречаются в одном и том же городе, и оценивать соотношение частей города с различной застройкой тоже приходится с большим приближением.

И все-таки некоторые закономерности удается установить. Возьмем для примера три города различного типа, которые лучше всего изучены, и попробуем их сравнить: Фустат-Каир, Дамаск и Багдад. Первый из них, возникший заново, был наиболее урбанизирован, второй, очень характерный для Восточного Средиземноморья, город, восходящий к античности и сохраняющий много примет этого прошлого [11], третий — типичный восточный [12] город со свободной застройкой небольшими глинобитными домами.

Географы X в. считали, что Фустат равен примерно $^1/_3$ Багдада. Трудно сказать, что они имели в виду — размеры или численность населения. По площади Фустат уступал Багдаду примерно в шесть раз (600 га и 3600—4000 га), а численность населения мы попробуем сейчас оценить.

Фустат (и его преемник Каир) был самым «городским» из всех городов мусульманского Востока. В центральной части, около мечети Амра ибн ал-Аса, стояли 5—7-этажные дома, нижние этажи которых занимали лавки и мастерские. Ни о каких садах и дворах в этом районе, конечно, не могло быть и речи. Путешественник середины XI в. таджикский поэт Насири Хосров писал: «Если поглядеть издали на город Миср (Фустат), то кажется, что это — гора. Там есть дома в четырнадцать этажей друг над другом, есть здания и в семь этажей... Там есть базары и переулки, где постоянно горят светильники, потому что свет туда никогда не попадает. Они служат только для прохода» [44, 50].

Небоскребы Фустата не фантазия восторженных средневековых авторов — подобная архитектура сохранилась в Южной Аравии, где дома в шесть-семь этажей возводятся из сырцового кирпича. В Фустате многоэтажные дома сооружались из обожженного кирпича и вполне могли превзойти рубеж семи этажей. Строительство их преследовало те же цели, что в современном капиталистическом городе,— сдачу жилья внаем. Обитала в них беднота, которая не могла

[11] Во многих сирийских городах в основе средневековых домов лежат позднеантичные сооружения. В Дамаске значительная часть колоннады центральной улицы стала основой лавок базара и т. д. Долговечность каменных построек обеспечила длительное сохранение основной схемы античной планировки.

[12] Мы имеем в виду города восточной части Халифата, для которых характерна сырцовая архитектура.

снять иного жилища. По словам географа второй половины X в. Ибн Хаукала, в одном доме помещалось до 200 человек [192, 146], а Насири Хосров говорит даже о 350 человеках в доме площадью 30×30 локтей (225 кв. м). Эти цифры близки к реальности: в семиэтажном доме с шестью жилыми этажами (общая площадь составит: 225×6=1350 кв. м) при 5 кв. м площади на человека поместится 270 человек.

Иметь отдельный дом в центре Фустата мог только очень богатый человек: выгоднее было построить доходный дом, а самому жить в более удобном районе. В Фустате отдельно стоящие дома имелись только в северо-западной части, вдоль берега Нила, да на восточной окраине, где какая-то часть арабов продолжала жить «по-деревенски», но этот район к концу века сильно запустел [192, 146].

Многоэтажная застройка при средневековом образе жизни сохранялась в Каире до конца XVIII в., когда французским ученым, участвовавшим в Египетском походе Наполеона, удалось достаточно точно определить численность населения египетской столицы. В то время на площади 793 га жило 250—260 тыс. человек [99, 57—59], т. е. от 315 до 327 человек на гектар, или, округленно, 320 человек (большая точность нам не нужна). Это — средняя плотность для города в целом, в котором было несколько обширных водоемов, пустыри, плотно населенные и малолюдные районы. Без большой натяжки ее можно использовать для подсчета населения в средневековом Фустате[13].

Протяженность Фустата с севера на юг в X в. составляла несколько больше 3,5 км, ширина, к сожалению, известна менее точно, по различным реконструкциям плана города она колеблется от 1400 до 1800 м. Во всяком случае, район плотной сплошной застройки простирается на 1300 м к востоку от средневековой линии берега Нила. Граница его определяется остатками стен, но за ней еще продолжалась застройка. В этих границах площадь Фустата составляет 550—650 га. Возьмем середину — 600 га; это даст нам при такой же плотности населения, как в конце XVIII в., 192 тыс. жителей. Учитывая же, что центральная часть Фустата была заселена гораздо плотнее, чем центр Каира в XVIII в., мы можем оценить население средневекового Фустата в 200—250 тыс. человек. К этому надо добавить жителей пригорода на острове, соединенного с Фустатом наплавным мостом.

В 969 г., после завоевания Египта Фатимидами, в двух

[13] По подсчетам французской экспедиции, на дом в среднем приходилось 10 человек, т. е. две семьи, и основная застройка не превышала двух этажей, поэтому можно думать, что плотность населения в Фустате была даже несколько выше, чем в Каире конца XVIII в.

километрах к северу от Фустата была выстроена новая резиденция, ал-Кахира (Каир), в виде квадратной крепости со сторонами 1100×1400 м. В ней размещались дворцы Фатимидов и их приближенных, а также базары, которые должны были обеспечивать обитателей этой резиденции. XI век был временем наибольшего расцвета двойного города Фустата-Каира, в котором в ту пору жило не менее 300 тыс. человек. Ровно через 200 лет после основания Каира Фустат был сожжен фатимидским вазиром, чтобы в нем не обосновались крестоносцы, вошедшие в Египет. После этого гигантского пожара, продолжавшегося почти два месяца, Фустат не смог полностью восстановиться. Значительная часть его населения переселилась в Каир и его окрестности. Новый город все более и более затмевал хиревший Фустат. Но общая численность населения двойного города, его экономическая и культурная мощь оставались примерно одинаковыми в течение всего средневековья.

Границы Багдада менее определенны, а степень застроенности отдельных его районов совершенно неизвестна. Правда, сохранились сведения о результатах обмера Багдада для халифа ал-Муктадира, возвратившегося сюда из Самарры, которые представляются совершенно достоверными [93, 1, 120; 192, 242]. Беда лишь в том, что мы не знаем точно величины единиц, в которых выражены размеры и площадь Багдада. 43 750 джерибов, по данным Дж. Лэснера, составляют 6965 га [174], а по нашим расчетам, равняются примерно 4000 га; из этой более скромной цифры, лучше сочетающейся с данными картографии [72, 4—5], мы и будем исходить.

В отличие от Фустата-Каира Багдад был застроен свободно, не более чем двухэтажными домами, с большим количеством садов, орошавшихся многочисленными каналами. При такой застройке средняя плотность населения колеблется от 50 до 100 человек на гектар, причем верхний предел соответствует сомкнутой городской застройке с внутренними двориками и почти без садов [14]. Даже наивысшая плотность дает нам не более 400 тыс. жителей. Это, по нашему мнению, максимум населения, когда-либо бывшего в средневековом Багдаде [15]. Такая цифра, конечно, меньше впечатляет, чем 1,5—2 млн. жителей, которые иногда хотят найти в Багдаде, но и в этих пределах его следует признать крупнейшим городом

---

[14] По переписи 1947 г., в старых кварталах Багдада (2—3-этажная застройка без дворов и садов, но с большим количеством торговых и общественных построек) средняя плотность населения составляла 102,2 человека на 1 га [98, 24].

[15] Примерно к такому же выводу приходит Ш. Исави, опираясь на данные Р. Адамса (не более 500 тыс. жителей) [163, 104].

Европы и Западной Азии своего времени. По-видимому, и Кордова, которой приписывают 300 тыс. жителей, тоже никогда не достигала таких размеров, а имела 150—200 тыс. жителей. Больше 100 тыс. жителей было в Александрии, Куфе и Басре. Остальные арабские города средневековья, даже такие известные, как Дамаск, Халеб и Мосул, вряд ли даже в периоды расцвета имели намного больше 50 тыс. жителей.

Читателю последней четверти XX в. город с таким населением вряд ли покажется большим, если ему не напомнить, что в знаменитом торговом городе средневековой Италии, Пизе, в XIII в. жило около 15 тыс. человек, в Риме в 1527 г.— 55 035 человек и только соперница Константинополя, Венеция, в 1509 г. перешагнула рубеж ста тысяч; в России в 1785 г. кроме Москвы и Петербурга только в Риге, Астрахани, Кронштадте и Ярославле было 25—30 тыс. жителей [45, 151—152].

Несмотря на то что наши оценки численности жителей больших городов средневековья скромнее многих, предлагавшихся ранее, они позволяют говорить о значительном удельном весе горожан. Выше всего процент городского населения был, по-видимому, в Южной Месопотамии (Савад), где только в трех крупнейших городах (Багдад, Басра, Куфа)[16] жило не менее 600 тыс. человек при общей численности населения около 3 млн.[17], т. е. 20%.

В Египте жители двух крупнейших городов составляли около 10% всего населения, притом что общее число горожан достигало по крайней мере 20%[18]. В других областях араб-

---

[16] Самарру мы не принимаем во внимание из-за кратковременности ее существования.

[17] При переписи, проведенной вскоре после завоевания Савада арабами, было выявлено 550 тыс. взрослых мужчин, подлежавших подушной подати, что должно соответствовать примерно 3 млн. жителей. Для более позднего времени таких сведений нет, но единодушные свидетельства средневековых авторов о сокращении площади орошаемых земель после VII в. не позволяют предполагать увеличение сельского населения.

[18] В Каире и Александрии вместе насчитывалось около 400—450 тыс. жителей, остальные города были сравнительно невелики, лишь некоторые имели 10—20 тыс. жителей, но зато их было много (около 100) и общее число жителей в них никак не могло быть меньше 400 тыс.

Сложнее оценить все население Египта. Средневековые авторы приводят явно преувеличенные цифры: от 6 до 8 млн. налогоплательщиков в момент арабского завоевания, т. е. 30—40 млн. жителей. Это невероятно хотя бы потому, что площадь орошаемых земель до сооружения современных оросительных систем не могла намного превышать 2 млн. га. Судя по наиболее достоверным данным, в X в. в Египте было от 2100 тыс. до 2200 тыс. га обрабатываемых земель, т. е. примерно столько же, сколько в первой половине XIX в. Учитывая, что производительность земледелия мало изменилась с X по начало XIX в., можно предполагать, что и численность населения, которое кормили эти земли, была примерно той же — около 4 млн. человек.

ского мира соотношение городского и сельского населения оценить еще сложнее, но несомненно, что почти всюду горожане составляли значительную часть всего населения.

Здесь опять трудно обойтись без сравнений. Оказывается, что по такому важному демографическому показателю, как процент жителей городов с населением свыше 100 тыс., Месопотамия и Египет VIII—X вв. превосходили Западную Европу начала XIX в.! В 1800 г. в Нидерландах и Англии и Уэльсе в таких городах жило 7% всего населения, а во Франции — только 2,7% [163, 104].

Со школьных лет всем нам помнится аксиома, что средневековье — эпоха упадка производства и торговли, деградации городов и господства натурального хозяйства. То, что мы видим в Халифате, никак не укладывается в этот шаблон; по внешним признакам, прежде всего по размерам, города Халифата мы можем сравнить только с европейскими городами XIV—XV вв. времени Возрождения. Недаром некоторые востоковеды считают, что на Востоке Возрождение началось на несколько веков раньше, чем в Европе [15; 16; 28; 58].

Однако внешние признаки при всей их наглядности могут быть обманчивы. Не всегда большее совершеннее меньшего: можно еще размышлять, насколько города Халифата X в. сопоставимы с соразмерными городами Европы XIV—XV вв., но вряд ли кто подумает, что Англия на пороге XIX в. уступала Месопотамии X в. по уровню социально-экономического развития только на том основании, что в ней меньший процент жителей крупных городов.

Размеры города могли бы служить точным мерилом экономического развития общества, если бы на его развитие наряду с экономическими не влияли также политические причины.

Город как административно-политический центр получал прибавочный продукт не только в обмен на свою продукцию, но и путем внеэкономического принуждения, в виде налогов, которые оседали в нем, превратившись в жалованье чиновникам и гарнизону или в чистый доход правителя. И чем больше был подчиненный округ, чем больше было государство, столицей которого он являлся, тем больше были эти избыточные поступления, тем большее количество населения в нем концентрировалось, многократно перераспределяя этот прибавочный продукт.

Особенно очевидно влияние этого фактора на жизнь Багдада, города, больше всего поражающего воображение историков своими размерами. Аббасидский двор был уникальным явлением, вряд ли когда-нибудь феодальный правитель имел возможность распоряжаться такими гигантскими суммами,

как Аббасиды в период своего могущества: в течение года в Багдад стекалось больше 400 млн. дирхемов, т. е. около 1160 т серебра. Для сравнения можно вспомнить, что все поступления Российской империи в 1763 г. равнялись примерно 140 млн. дирхемов[19]. В Западной Европе, вероятно, только французский двор, начиная с Людовика XIV, мог соперничать с аббасидским.

Комплекс дворцовых построек сам по себе был целым городом. Дворцовый квартал, построенный в X в., когда политическое и финансовое могущество династии шло к упадку, тянулся вдоль Тигра на целый километр. При дворе служило 9—11 тыс. человек — от рабов и телохранителей до музыкантов и астрологов[20]. Расходы дворцовых кухонь и пекарен, призванных прокормить всю эту ораву, составляли 120 тыс. динаров в год [42, 124—125]. Халиф ал-Му'тадид (892—902), оказавшись на грани финансового банкротства, считал, что на «самые необходимые» расходы по содержанию двора и гвардии ему требуется 7 тыс. динаров в день.

Гарнизон Багдада составлял примерно 30 тыс. человек, а за порядком в столице следило 9 тыс. конных и пеших полицейских. Кроме этих 39 тыс. человек, несших хоть какую-то службу, из государственной кормушки кормилось множество «благородных» (шерифов), получавших содержание только за свое происхождение: потомки Али, потомки сподвижников пророка[21], потомки Аббаса[22]. Кроме того, каждый высший чин государства, подражая халифам, обзаводился собственным двором с сотнями слуг и приживальщиков и собственными вооруженными отрядами. Особенной многочисленностью, естественно, отличалась свита вазиров, один из которых содержал на жалованье около 5 тыс. человек [42, 80—92]. Создавая себе популярность, они держали открытый стол для сотен людей.

Вряд ли мы сильно ошибемся, сказав, что примерно четверть населения Багдада была непосредственно связана с пребыванием в нем резиденции. Ту же картину мы находим и в других средневековых столицах арабского мира. Фатимидский Каир, построенный только для пребывания в нем резиденции и обслуживающих ее ремесленников и купцов, превосходил по величине Дамаск. В нем, как и в Багдаде, дво-

---

[19] 18 550 тыс. руб.=24 тыс. пудов серебра [45, 148—150].

[20] Три-четыре века спустя арабские историки, приукрашая былую славу халифов, превратили общую численность персонала в число жен и невольниц.

[21] При основании Багдада в город были переселены 700 потомков сподвижников пророка, в 776 г. ал-Махди добавил еще 500 человек.

[22] Общее число потомков Аббасидов обоих полов в 815 г. составляло во всем государстве 33 тыс. человек.

рец обслуживало более 10 тыс. человек, а в общем, с армией и свитой знати, вокруг резиденции концентрировалось не менее 50—60 тыс. человек.

В этом отношении города Востока не являются каким-то исключением, массу примеров подобного рода можно найти и в новое время. Мы хотели подчеркнуть этот момент только для того, чтобы стали яснее причины отсутствия подобных гигантских городов в средневековой Европе, где не было крупных государств с развитой централизованной налоговой системой.

Концентрация огромных денежных средств в столицах вызывала развитие дальней транзитной торговли и развитие городов на торговых путях к столице. Басра, в значительной степени утратившая общегосударственное значение после того, как ее жители перестали быть военными поселенцами, продолжала процветать при Аббасидах, превратившись в дальний порт Багдада, связанный с ним прекрасным водным путем. Конечно, Басра и без того была бы значительным портом в силу своего географического положения, но ее расцвет связан с выгодной транзитной торговлей предметами роскоши. Поэтому упадок Багдада повлек за собой упадок Басры.

Кроме того, средневековый арабский город в отличие от своих европейских современников по древней традиции оставался не только политическим, но в значительной степени и экономическим хозяином своей сельской округи, поскольку в нем концентрировались крупнейшие землевладельцы. Только они не были объединены и организованы, как в античности, и выкачивали прибыли из деревни поодиночке. Концентрация доходов от земельной ренты создавала еще один стимул для паразитического (не обусловленного развитием производства) роста городов.

Несмотря на огромное значение административно-политической функции города, которая для современников определяла само понятие «город», сердцем его был не дворец правителя или наместника, а базар, или по-арабски *сук*. Именно он, а не дворец был топографическим центром большинства городов; даже там, где первоначальным ядром оказывался дворец, как в Каире, базар со временем вытеснял его на периферию, точнее, дворец сам убегал от беспокойного соседства «людей базара». Дело не в том, что у властителей не было силы справиться с горожанами и перенести беспокойные торговые ряды куда-нибудь подальше: мы знаем случаи, когда под застройку дворца сносили целые жилые кварталы, предлагая жителям убираться со своими вещами куда хотят. С базарами таких экспериментов не производили, их не-

броская экономическая мощь была сильнее могущества оружия.

Сук был гораздо более сложным и упорядоченным организмом, чем фруктово-овощная толкучка, представляющаяся нам при слове «базар». Технические и организационные формы торговли, унаследованные от доисламского времени, продолжали развиваться без перерыва и резких изменений, происходило лишь постепенное приспособление к нормам ислама по мере того, как мусульманские торговцы вытесняли из главного рынка христиан, евреев и зороастрийцев. Византийская старина долго была образцом для подражания, даже в конце XIII в. один из торговых инспекторов Египта писал в своем наставлении: «...следует, чтобы базары по своей высоте и просторности были такими, какими их строили в старину византийцы» [191, 17]. В Дамаске и Халебе с византийского времени и до наших дней ядром базара являются бывшие колоннадные проспекты и выходящие на них меридиональные улицы.

Базары занимали около половины площади города. Естественно, что при таких размерах торговая часть города не может иметь единого архитектурного облика, но в отдельных базарах есть какие-то центральные узлы в виде купольного здания, оформляющего перекресток главных торговых улиц, или в виде центральной галереи. В любом случае единицей остается лавка (*дуккан*, или *ханут*) — одна комнатка с выходом на улицу, который служит и витриной. Впрочем, граница между улицей и лавкой очень относительна: каждый торговец стремится как можно больше товаров выложить наружу; максимальное приближение товара к покупателю, за которое современная торговля взялась с середины нашего века, было главным принципом восточного базара. Он был огромным супермаркетом или универсамом, но без единого директора и с услужливым продавцом в каждой секции. Если же учесть, что торговля была одним из главных занятий горожан, то можно понять: у торговцев было немало свободного времени и они охотно предавались беседе. Базар был не только торговым центром, но и огромным клубом, и немалая часть арабской культуры родилась если не непосредственно на базаре, то, во всяком случае, в размышлениях на досуге среди базарной суеты.

Большой город создавал условия для очень узкой специализации торговли и ремесла. В больших городах средневековья существовало свыше ста торгово-ремесленных специальностей и десятки специализированных базаров. Подсчитать точно все торгово-ремесленные специальности никогда не удастся, так как в одном случае гончар мог производить ши-

рокий ассортимент посуды, в другом — специализироваться на каком-то одном ее виде, портной мог шить разную одежду или только что-то одно. Чем больше был город, тем у́же специализация.

В конце XII в., по сведениям историка Дамаска Ибн Асакира, в Дамаске было 40 базаров, а в них 7 фундуков и столько же кайсарий. Веком позже арабский историк Ибн Шаддад насчитывает в Халебе 38 базаров. В Багдаде их было еще больше, но точное число определить невозможно, так как у средневековых авторов нет исчерпывающего перечня.

В расположении этих многочисленных базаров наблюдается строгая закономерность, отражающая социальную значимость отдельных специальностей. Разумеется, все шумные и грязные виды ремесла и торговли располагались на краю города, но и среди тех, что находились в самом городе, соблюдалась определенная иерархия. На первом месте, в центре базара, находились торговцы тканями и специями, ювелиры и менялы. Эта купеческая аристократия, связанная с дальней торговлей, извлекала наибольшую выгоду из концентрации в городе денег, выкачанных государством из налогоплательщиков.

Торговля тканями считалась самым достойным для благочестивого человека занятием, вероятно, потому, что среди богословов и юристов было немало представителей этой профессии, начиная с Абу Ханифы, основателя одного из толков суннитского ислама и крупнейшего теоретика мусульманского права. Торговцы тканями имели дело с наиболее массовым товаром повседневного спроса, в котором связывались воедино результаты труда многих узких специальностей.

Как мы знаем, в Европе капиталистические отношения начали раньше всего складываться в сфере производства и сбыта тканей. В арабских странах ткачество также дает примеры наибольшей кооперации труда и возникновения мастерских, которые можно сравнить с мануфактурами. Оптовая торговля тканями требовала особых форм организации. В отличие от ювелира, весь товар которого мог уместиться в одной кожаной сумке, торговец тканями, имея дело с объемистым товаром, нуждался в складах, продаже розничным торговцам и т. д.

Прежде чем разнообразные ткани Египта и Сирии, Ирана и Средней Азии, Ирака и Византии встречались на прилавке розничного торговца, судьба их решалась внутри оптовых гостиниц-складов, которые назывались *фундуками, ханами, кайсарийами*, а позже в Египте — *викалами*. После того как партия была предъявлена властям, зарегистрирована

в журнале и обложена налогом, за дело брались посредники, организовывавшие перепродажу розничным торговцам. Такая организация торговли, известная нам на примере Египта, активно торговавшего с итальянскими городами и Западным Средиземноморьем, была удобна иноземцам, не знавшим языка и обычаев страны. Но она сулила некоторые преимущества и мусульманским купцам, ориентировавшимся в местной обстановке, так как в фундуке можно было получить кредит под будущую продажу и, не дожидаясь ее завершения, начать необходимые закупки, а ускорение оборота, как известно,— те же деньги. А главное, все эти операции можно было провести без наличных, с помощью крупных саррафов, которые не сидели с кучкой мелочи для размена и обмена, а занимались настоящими банковскими операциями.

Безналичные расчеты существовали и в домусульманское время; во всяком случае, с чеками (*сакк*) арабы были знакомы с первых лет ислама[23], но только в Халифате, обеспечившем небывалые возможности для дальней оптовой торговли и циркуляцию неслыханных масс денег, они превратились в систему.

Суфтаджа, или *хавала* (отсюда франц. aval),— деловое письмо контрагенту или приказчику с просьбой выдать предъявителю какую-то сумму, гарантией которому служат только личные отношения адресата и автора письма,— превратилась в вексель, когда гарантом стало третье лицо, способное выплатить практически любую сумму.

В Ираке суфтаджа приобрела широкое распространение уже в IX в. Арабский автор этого времени рассказывает характерный анекдот, как некий человек пришел к авторитетному ученому со своими сомнениями: ему надо перевезти мать из Басры в Багдад, но он боится, что на сухопутной дороге могут напасть разбойники, а водная дорога опасна тем, что можно утонуть. Ученый оказался с юмором и посоветовал: «Возьми на нее суфтаджу». Действительно, этот способ перевозки денег был гораздо безопаснее, чем любой другой. В X в. даже налоговые поступления из провинций стали переводиться чеком — как ради безопасности транспортировки, так и потому, что сами налоги стали отдаваться на откуп. В частности, этим занимались два крупнейших багдадских финансиста-еврея, ссужавших вазиров сотнями тысяч динаров под залог будущих налоговых поступлений. Эта практика имеет мало общего с чисто торговыми операциями,

[23] При Омаре I (634—644) жителям Мекки и Медины выдавались чеки на получение зерна из Египта; они стали предметом спекуляции и служили для взаимных расчетов наравне с деньгами.

и на ней не стоит подробно останавливаться, однако любопытно, какие громадные средства концентрировались у отдельных лиц.

О настоящих массовых торгово-банковских операциях можно говорить только начиная с XI в., да и то в основном наши сведения ограничиваются Египтом, в котором благодаря счастливой случайности в хранилище документов синагоги Фустата было найдено много финансовых документов конца X—XII в. В исторических же сочинениях и трудах мусульманских правоведов эта сторона экономической деятельности остается обойденной, даже в специальном наставлении для купцов, «Книге указаний о правильной торговле» ад-Димашки (конец X — начало XI в.), банковские операции не упоминаются.

Большинство документов об оплате в других городах и странах составляют письма родственникам и поверенным и не связаны с кредитными операциями, наличные деньги остаются наиболее распространенной формой расчетов. Но при всем этом саррафы, особенно обладавшие большим капиталом, применяли вексельные операции; упоминаются даже оплаты суфтадж не наличными, а собственными чеками, которые принимались затем в уплату наравне с наличными. Подобную практику на базаре Басры отмечал Насири Хосров, побывавший в ней в конце 1051 — начале 1052 г.: «Торгуют там следующим образом: если у кого-нибудь есть что-нибудь, он сдает этот товар меняле и получает от него расписку. Затем он покупает все, что ему надо, а вместо уплаты дает чек на того же самого менялу. За все время, что купец находится в городе, он сплошь пользуется расписками менял и совершенно не прибегает к звонкой монете» [44, 185—186].

Насколько сейчас можно судить, ссудный процент в это достаточно беспокойное время был невысок: от 6 до 10% годовых, но к долгосрочному кредиту редко прибегали ради торговых операций, чаще всего деньги брали в долг для каких-то чрезвычайных расходов. Это объясняется тем, что обычная прибыль от продажи массовых товаров была ненамного выше ссудного процента. Те же документы показывают, что продажа партии тканей внутри Египта приносила около 13% прибыли, а при продаже в других странах несколько больше — 20% (при этом была выше степень риска и замедлялся оборот капитала). В таких условиях кредит из 10% годовых оставлял бы для владельцев средних капиталов ничтожную прибыль. Отсутствие устойчивости, надежности характеризует экономический климат этого времени, поэтому купцы старались вкладывать деньги во все понемногу, чтобы обезопасить себя от случайностей. Эта же неуве-

ренность не позволяла развиваться в полной мере банковскому капиталу.

Государство (или государи, это не всегда удается различить) тоже широко участвовало в торговле и финансовых операциях. Объектом продажи могла быть продукция государственных мастерских или товары, объявленные монополией государства. Финансовые операции, по-видимому, чаще всего поручали крупнейшим саррафам, называвшимся персидским термином *джахбаз*, которые совмещали службу у государства с собственными операциями.

Наиболее надежным способом вложения капиталов считалась покупка недвижимости: земли и доходных построек, а рента с них — самым надежным источником существования. Крупнейшими земельными собственниками в городах были государи. Мы уже говорили о строительной активности некоторых Омейядов, то же происходило и позже во всех государствах, образовавшихся на территории Халифата. Не было, пожалуй, ни одного вида доходного заведения, которыми не владели бы халифы, эмиры и султаны разных рангов, им принадлежали базары и караван-сараи, бани и мельницы.

Собственность правителей не следует смешивать с государственной, так же как ренту с их собственности следует отличать от государственных налогов и сборов. Многочисленные торговые заведения, строившиеся правителями, в принципе не отличались от тех, что принадлежали знати или простым купцам.

Доходы от сдачи в аренду лавок или от постоя в фундуках были огромными. В XII в. в Халебе постоялый двор «Хан султана» приносил 100 тыс. дирхемов в год, столько же, сколько государство получало от монетной регалии [205, 253—254]. Аренда лавки в городах Сирии и Египта обходилась от 2—3 дирхемов в месяц до нескольких динаров, а сутки постоя в караван-сарае (не считая платы за хранение товара) — в 1—1½ дирхема. Недаром земля в центре города стоила в сотни раз дороже, чем сельскохозяйственные угодья.

Участие государей и военно-чиновной верхушки государства в экономической жизни города, порой даже занятие ключевых позиций в ней благодаря большим средствам от земельной ренты в деревне, расходовавшейся на приобретение недвижимости в городе, составляет характерную черту жизни средневекового города Востока в отличие от европейского.

Это не значило, что государство заботилось об организации его жизни (если не считать полицейского надзора, необходимого не только горожанам, но и самому государству).
 Самая существенная сторона — обеспечение города продо-

вольствием — была полностью предоставлена рыночной стихии. Только в первые десятилетия Халифата, когда значительная часть жителей гарнизонных городов состояла на жалованье и получала паек за службу, государство в какой-то мере влияло на снабжение хлебом. Правда, при этом случалось, что немусульманское население тех же городов вымирало от голода.

Торговля зерном полностью находилась в руках крупных зерноторговцев и землевладельцев и была полем грандиознейших спекуляций. Огромные хлебные запасы были в распоряжении государства, но они шли в основном на обеспечение армии, о продаже их сведений нет. Зато запасы зерна из личных поместий халифов и султанов нередко выбрасывались на рынок в критические моменты. Ни о каком государственном регулировании цен на хлеб — основной продукт питания большинства населения — не было и речи; считалось, что понять механику образования цен на хлеб невозможно, поскольку их устанавливает Аллах по своему усмотрению: бывает и много его, а цены высокие.

Государство ограничивалось полицейскими мерами: смотрителям базаров предписывалось следить, чтобы зерноторговцы не перехватывали караваны с зерном, а покупали его по ценам оптового рынка города; в одном из наставлений по контролю за торговлей, написанном в Испании в XII в., рекомендуется запрещать людям, известным перекупкой и спекуляцией зерном, покупать его больше определенного количества. Такая мера в какой-то степени ограничивала мелких спекулянтов, но не мешала разыгрываться аппетитам крупных зерноторговцев в голодные годы. Некоторые меры по борьбе с дороговизной просто вызывают улыбку своей наивностью: ал-Ма'мун при вступлении в Багдад в 822 г.[24] в ответ на жалобы багдадцев на дороговизну приказал увеличить хлебную меру (*кафиз*) на $1/4$, но это ничему не помогло, так как продавцы при продаже новой мерой учли в цене прибавку объема.

Торговля зерном происходила на специальных рынках. В Дамаске, например, по соседству располагались Пшеничный базар (упоминаемый уже в начале VIII в.), Ячменный, Рисовый и отдельно, около большой водяной мельницы города, Мучной. Из трех кайсарий этого комплекса базаров (в XII—XIII вв.) одна называлась Султанской, другая — Вазирской.

[24] Ал-Ма'мун долгое время был наместником восточной части Халифата с резиденцией в Мерве, где он оставался и после того, как сверг своего брата ал-Амина. При вступлении в Багдад ему, конечно, хотелось показать свою щедрость и великодушие.

13 Зак. 194

Большие мельницы всегда располагались около городов или в самих городах; особенно славились в X в. водяные мельницы Мосула, откуда мука шла в Багдад. Городскими мельницами пользовались не только горожане, но и крестьяне. Владельцы мельниц брали за помол то деньгами, когда зерно было дешево, то натурой. Багдад настолько зависел от своих водяных мельниц, что, когда в 1029 г. внезапно спала вода в Евфрате и мельницы остановились, стоимость помола на оставшихся (по-видимому, не водяных) мельницах поднялась до стоимости самого зерна. В Египте большее распространение имели мельницы, вращаемые животными.

Зеленные базары разного рода обычно тоже располагались по соседству друг с другом, хотя, конечно, кроме основного базара имелись небольшие торжки, и в других местах. На всех зеленных базарах торговали профессиональные торговцы-горожане, владельцы или арендаторы лавок. Как часто продавали свою продукцию сами пригородные крестьяне — сказать трудно. Видимо, чаще всего их можно было встретить на базарах пригородов, на торговых площадях, которые больше всего отвечают нашим представлениям о базаре. Там же находились и скотные базары, где торговали не только крестьяне, но и бедуины. Вокруг таких пригородных торговых площадей складывались вторичные базары, удовлетворявшие непритязательный спрос крестьян и кочевников.

Крупной статьей внешней и внутренней торговли было растительное масло, прежде всего оливковое, экспортером которого были Тунис и Сирия с Палестиной; только в Египте производили достаточное количество другого масла, льняного, которое на месте и потребляли. Во многих городах были специальные базары и фундуки для торговли растительным маслом.

Маслодавильные прессы располагались в районах оливковых рощ; а сахарный тростник в значительных количествах перерабатывался в городах: например, в Фустате XIV в. действовало 67 мастерских по выжимке сока.

Пока мы говорили только о торговле, о потребительской стороне жизни города, но город не был бы городом, если бы сам не производил. К сожалению, о ремесленной стороне деятельности горожан мы знаем меньше, чем о торговле. Для средневековых авторов эта сторона жизни была не интересна, ремесленники считались людьми сортом ниже любого мелкого торговца, к тому же людьми малообразованными и беспокойными.

Большинство ремесленников, как и всех трудящихся горожан, работало на удовлетворение спроса самих обитателей

города, выражаясь современным языком, в сфере обслуживания, а не в промышленности. Даже чисто ремесленные профессии, вроде кузнецов, медников, гончаров, столяров, не были отделены от покупателя перекупщиком, не говоря уж о таких специальностях, как пекари, водоносы, повара, кондитеры, портные, штопальщики и холодные сапожники. Только производство, связанное с переработкой сырья (кожевники, литейщики, мыловары), было обособлено от торговли.

В городах с развитым ткацким производством обособлялись от покупателя все профессии, связанные с первичными этапами: чесание льна и очистка хлопка, прядение. Ткачество стало, пожалуй, единственным видом производства средневекового Востока, породившим настоящие промышленные текстильные центры вроде египетских городов Шата и Тиннис. Расположенные в лиманах восточной части дельты Нила, они не имели обычной сельскохозяйственной округи и издавна специализировались на ткачестве. Высокое профессиональное мастерство потомственных ткачей прославило продукцию этих городов по всему мусульманскому миру[25]. Но даже в Египте ткачи, как показывают документы, иногда ткали на заказ.

На севере Сирии, особенно богатом оливковым маслом, в Халебе и соседнем городке Сармине, возникла мыловаренная промышленность, сохранившаяся в Халебе до наших дней. В средние века здесь был Мыльный базар и при нем *хан*. Халебское мыло развозилось по всему Ближнему Востоку и вывозилось в Европу.

Можно найти еще несколько производств, значение которых выходило за пределы обеспечения нужд одного города и ближайшего к нему района: стеклоделие, на котором сирийские города специализировались с незапамятных времен (в конце XIII в. оно перемещается в Египет, куда многие мастера бежали от монгольского нашествия), производство высококачественных изделий из меди, высших сортов поливной керамики; бумагоделание, появившееся на Арабском Востоке в конце VIII — начале IX в. и распространившееся до крайних западных пределов — до Испании. Главным условием ее производства было наличие достаточного количества проточной воды для вращения больших жерновов, перемалывающих бумажную массу, а сырье для нее находилось повсюду: конопля, рисовая солома или тряпье. Однако в целом ремесленники, занятые в производстве, выходящем

[25] В том же Египте было еще несколько известных текстильных центров, например Дабик и Димйат, но они не были настолько специализированы, чтобы всецело зависеть от одного вида ремесла.

за пределы обеспечения узкой территории, составляли незначительную часть торгово-ремесленного населения городов. Это обстоятельство необходимо иметь в виду, сравнивая размеры средневековых городов Востока и Запада.

В облике главных торговых улиц большинства арабских городов средневековья нас поразило бы отсутствие жилых домов: торговля с ее высокими доходами и высокой земельной рентой вытеснила жилье на периферию. Какой владелец земли не перестроил бы жилой дом в караван-сарай, если он сулил доход впятеро больше?

С окончанием торговли базары вымирали, все переулки и пассажи, которые можно было закрыть, запирались, оставались только сторожа да постояльцы фундуков и ханов. Жизнь перемещалась в жилые кварталы, где были свои лавочки, пекарни и харчевни, веселые заведения с вином, певцами и певицами. Вином грешили в ту пору не только христиане, но и многие мусульмане, не слишком усердствовавшие в соблюдении всех предписаний ислама.

Нарисованная нами картина, конечно, сильно обобщена: центральное торговое ядро имелось только в средних городах; в городах-гигантах вроде Каира и особенно Багдада, раскинувшегося на большой территории по обеим берегам реки, было два-три таких ядра, окруженных соответственно ремесленными и жилыми кварталами; не всюду существовало разделение между торговлей и жильем — там, где имелись многоэтажные здания, нижний этаж отводился под мастерские и магазины, а в верхних этажах жили. Мы даем самые общие приметы, самые характерные особенности.

В городах были широко распространены доходные дома. Конечно, каждый человек стремился обзавестись собственным домом, что было признаком респектабельности, но далеко не каждому ремесленнику и торговцу удавалось этого добиться. Дома, в которых часть комнат сдавалась в аренду, имелись в конце VII в. даже в так называемых городах-лагерях. Об одном знатоке мусульманских религиозных преданий (хадисов), жившем в Куфе, рассказывают, что в доме, второй этаж которого он занимал как хозяин, первый этаж сдавался (даже не мусульманам, а иноверцам), второй дом, находившийся около базара, весь был занят квартирантами [160, 7/2, 26]. В 6—7-этажные дома Фустата набивалось по 200—300 человек.

Наем скромной комнаты обходился в 1—3 дирхема в месяц, аренда среднего дома — от 5 дирхемов и выше (правда, в одном документе начала VIII в. упоминается наем дома за 2 динара [30—40 дирхемов] в год, но это было в провинциальном городке, и неизвестно, какой величины был

дом). Цифры эти выглядят ничтожными по сравнению с теми миллионами, которые вращались в больших городах, но для нанимателей они составляли предмет немалых забот. Заработок ремесленников редко превышал 30 дирхемов в месяц (чаще всего колебался от 10 до 15 дирхемов). Средняя цена хлеба была примерно $^1/_8$ серебряного дирхема за килограмм, поэтому считалось, что сидя на хлебе и воде, можно уложиться в $^1/_6$ дирхема в день. Некоторые аскеты ухитрялись это делать, но семейному человеку трудно было обойтись меньше чем дирхемом, поэтому один-два дирхема за комнатенку бывали большой проблемой. «Дороже найма квартиры»,— гласила багдадская поговорка. Получить то, что мы называем «служебной площадью», многими почиталось за счастье. До нас дошел контракт найма служителя мечети в Египте (967 г.), который обязался подметать мечеть, зажигать и гасить лампы за совершенно ничтожную сумму — около 7 дирхемов в месяц вместо обычных 10—12, которые получали чернорабочие, но зато мечеть предоставляла ему жилье в одном из своих домов.

Очень многие в городах не находили никакого жилья и селились в шалашах на пустырях и окраинах города, устраивались на ночлег в мечетях (в первые века ислама это не возбранялось), ночевали в развалинах и даже в банях, где, как хорошо было известно, после захода солнца обитает нечистая сила. Армия поденщиков и бродяг, профессиональных нищих, карманников и просто опустившихся безработных составляла дно больших городов, любой из обитателей которого с удовольствием поменялся бы судьбой с домашними рабами, которые были каждый день сыты и имели крышу над головой.

Еще больше был промежуточный слой, которому всякая передряга грозила опуститься на это дно. А поводов для этого было немало. Более или менее благополучные годы перемежались жестокими голодами, когда люди умирали десятками тысяч. За 80 лет, с 920 по 999 г., в Багдаде было 17 голодных лет, нередко сопровождавшихся чумой; в 955 г. от чумы ежедневно умирало до тысячи человек. В такие годы небогатые горожане продавали дома, чтобы как-то прокормиться, и пополняли собой ряды квартиросъемщиков и бездомных.

Население арабских городов жило смешанно: купцы и ремесленники, мусульмане и христиане, арабы и евреи жили бок о бок не только в соседних домах, а даже в соседних квартирах и комнатах. Но все же существовала тяга к себе подобным. В одних случаях это определялось родом занятий (гончарам и кожевникам приходилось селиться в стороне от

других из-за специфики производства), в других — удобством жизни с близкими по складу людьми, родственниками, соплеменниками или единоверцами. Существовали и чисто экономические причины: в наиболее удобных для обитания районах земля была дорога, и там селились состоятельные люди.

Политические неурядицы X—XI вв., борьба различных претендентов за власть внутри городов, переход их из рук в руки (Халеб за 95 лет выдержал 22 осады), обострившаяся социальная борьба, выражавшаяся то в бунтах городских низов, то в распрях шиитов и суннитов, усилили стремление к консолидации и обособлению родственных групп населения. В результате появились замкнутые кварталы с воротами при выходе на магистральные улицы, запиравшимися на ночь или в моменты опасности. Такие кварталы, сохранившиеся во многих городах до начала нашего века, еще более разобщали горожан. Особенно ярко это проявилось в Багдаде, который уже в силу своих размеров распадался на несколько планировочных центров, не объединенных даже общей городской стеной; в XII в. он распался на семь полунезависимых районов, не соприкасающихся друг с другом и защищенных каждый своей стеной.

Наш очерк был бы неполным, если бы мы не коснулись идеологического центра города — мечети. Ее место в жизни общества, прежде всего горожан, заметно отличалось от того, которое занимала церковь. Расположенная в сердце города, посреди базаров, она была призвана не столько подавить человека, отделить его от повседневной жизни, сколько соединить всех мусульман. Ее функции политического и религиозного центра на первых порах не четко различались, тем более что предстоятелем на молитве и проповедником нередко оказывался наместник или начальник гарнизона, и даже позже, когда появились профессиональные имамы, их должность не связывалась с приобщением к какой-то святости — их назначали наряду с другими чиновниками. Ситуация была парадоксальной: в теократическом государстве, созданном ради утверждения и распространения религии, в котором законодательство опиралось (по крайней мере теоретически) только на откровение, данное ее основателю, основная фигура, связанная с отправлением культа, была совершенно светской, а само культовое здание при всем почтении к нему не было священным местом. Только храм в Мекке да мечеть в Медине, в которой молился пророк, считались святынями, остальные мечети — только местом сбора для пятничной молитвы.

В пятницу, когда в мечети собирались все взрослые мусульмане (в первые века ислама доступ женщин не ограничи-

вался, хотя им и предписывалось молиться отдельно во избежание соблазна), с кафедры проповедника кроме слова Корана звучали обращения властей к народу, отсюда же начинались многие народные восстания — возмущенные голодом или притеснениями горожане срывали службу, ломали и жгли кафедру проповедника, затем многотысячной толпой шли громить дома ненавистных вазиров или начальников полиции, открывать тюрьмы или просто жечь лавки богачей.

Мечеть одновременно служила залом суда, куда тяжущиеся приходили к судье, сберкассой (в ней хранились сборы в пользу бедных и различные вклады, оставляемые на сохранение у судьи), школой (в ее галереях устраивались ученые со своими учениками) и просто клубом, где было удобно и прилично собраться потолковать с приятелями, как это делал известный арабский писатель IX в. ал-Джахиз; наконец, как уже говорилось, в ней можно было и переночевать. С течением времени произошло обособление некоторых из этих функций в специализированных учреждениях и сама пятничная мечеть утратила роль политического центра, все более превращаясь в храм, которому противопоказано мирское. Ушло в прошлое и общение правителя с народом.

По мере роста городов, числа мусульман в них и обособления кварталов возрастает значение квартальных мечетей, число которых резко возрастает в XI в. В середине XII в. в Дамаске насчитывалась 241 мечеть, а в его пригородах — еще 148, к XIII в. это число увеличилось соответственно до 248 и 412; в Халебе в XIII в. было 698 мечетей[26]. В отличие от них главная мечеть с X в. начинает называться не *масджид*, а *ал-масджид ал-джами'* (соборная мечеть)[27].

Появляются новые типы культовых объектов: могилы и мавзолеи легендарных пророков и реальных деятелей ислама, возведенных в ранг святых. Молитва на могиле мученика или святого (*машхад* — место мученичества или *мазар* — место, которое посещают) считалась более действенной и доходчивой до Аллаха, так как была адресована конкретному посреднику и представителю перед ним. Самые популярные машхады обрастают вспомогательными постройками, обитателями для аскетов, мечетями, превращаются в религиозные центры, по степени идеологического воздействия превосходящие официальные мечети. Как правило, машхады были связаны с оппозицией официальному исламу. Самые ранние и влиятельные центры такого рода сложились вокруг могилы

[26] Большинство из них скорее следовало бы назвать часовнями, так как они находились в частных домах, караван-сараях и при мавзолеях.

[27] Позже и *джами'* перестает быть единственной в городе: в Каире XV в. было 88 *джами'* [143, 33].

халифа Али в Неджефе и его сына Хусайна в Кербеле, став главными святынями шиитов. Культ могил и святых особенно расцвел в XI—XII вв. в связи с обострившейся политической и классовой борьбой, приобретавшей форму различных религиозных оппозиций. Со временем вокруг машхадов концентрируется наиболее реакционно и фанатически настроенная часть мусульман.

Утрачивает мечеть и функцию главного центра мусульманского образования. Школы в мусульманском мире долго носили частный характер. Начальное образование дети получали либо на дому у своих родителей (богатые нанимали учителя), либо у учителя, собиравшего группу учеников. Дальнейшее образование нужно было получать, посещая лекции и беседы знатоков Корана и хадисов, которые проводили их в мечети или у себя на дому. Никакого государственного контроля над такими занятиями и тем более их организации со стороны государства сначала не существовало. Лекции, видимо, в большинстве случаев были платными, но многие считали их делом благочестия и проводили безвозмездно.

В начале X в. на частные средства организуются первые центры мусульманской науки, «дома науки» (*дар ал-ʿилм*), превратившиеся в оплот шиизма и шиитской пропаганды. В противовес им суннитские государи создают суннитские высшие школы, медресе, широко распространившиеся с середины XI в., с установлением власти Сельджукидов. Глава медресе, *мударрис*, получал назначение и грамоту от главы государства и должен был распространять официально признанное вероучение. В XII в. медресе стали важнейшим орудием в борьбе с фатимидской пропагандой и различными формами вольнодумства, средством сплочения мусульман в борьбе с крестоносцами. Особенно отчетливо проявилось это в правление Нураддина Зенги (1146—1174), который в дополнение к 16 медресе, имевшимся в его владениях (Сирия и район Мосула), основал еще 42, в том числе в одном только Дамаске — 11. В начале XIII в. в Дамаске их стало 92, а в Халебе к 7 старым добавилось еще 35, главным образом около машхадов. Строительство медресе около гробниц почитаемых лиц и даже около могил султанов стало правилом также в Египте.

На содержание преподавателей, служителей и студентов учредители завещали доходы с недвижимости (*вакф*), которые затем дополнялись пожертвованиями других лиц. В отличие от европейских университетов медресе не имели никакого правового статута и внутреннего самоуправления, всецело завися от управляющего. На тех же основаниях су-

ществовали возникшие параллельно с медресе обители для желающих предаваться благочестивым размышлениям и молитвам, своего рода мусульманские монастыри, но без жесткого распорядка и свободные для выхода из них. Эти обители, *ханаки*, строились также и для женщин, хотя в значительно меньшем количестве.

В архитектурном отношении медресе и ханаки не внесли ничего нового во внешний облик городов, продолжая широко распространенный тип здания с внутренним двором, в который выходят все помещения, в данном случае залы для занятий, домашняя мечеть и жилые комнаты. Новым в них было то, что обучение находилось под контролем государства, превратившим изучение и разработку права и богословия из частного, любительского занятия в государственное дело, способствуя их консервации и догматизации; а накопление этими учреждениями значительной недвижимой собственности в форме вакфов привело к сложению духовного сословия.

С какой бы точки зрения мы ни посмотрели на арабский город, XII—XIII века оказываются переломными в его жизни. В это время складываются все социально-экономические институты, определившие его облик и дальнейшее существование, а темпы развития настолько замедляются, что, по существу, до начала XIX в. трудно найти какие-то принципиальные изменения.

Политическое и экономическое господство города над деревней и значительная (для средневековья) численность городского населения определили городской характер средневековой арабской культуры. Горожане составляли в среднем одну шестую часть всего населения, но эта шестая концентрировала в себе подавляющую часть грамотных. К тому же в арабских странах отсутствовали внегородские центры культуры, подобные европейским монастырям. Поэтому вся письменная культура была продуктом деятельности горожан.

Конечно, эту культуру нельзя считать совершенно однородной, значительная часть ее создавалась при дворе на потребу меценатам или была продуктом деятельности самой военно-бюрократической верхушки. Сюда следует относить не только панегирическую поэзию, восхваляющую щедрость правителей и военные доблести, и придворную историографию, но и точные науки, развивавшиеся в основном благодаря материальной поддержке высокопоставленных меценатов, хотя эти науки в силу своей специфики и не имеют характерного придворного налета.

Границу между верхушечной, придворной, и бюргерской

городской культурой провести трудно, так как они влияли друг на друга и одни и те же люди оказывались активными деятелями разных уровней. Популярных ученых-горожан нередко приглашали воспитателями к детям вазиров и халифов, принимая их в узкий круг участников интимных вечерних бесед, а произведения придворной литературы могли стать популярными в среде горожан.

Поэзия и проза в существовавших тогда формах и жанрах слабо отражали мировоззрение определенного социального слоя или класса. Используемые иногда в качестве примеров стихи, поносящие халифов и иных властителей, так же мало выражают истинные чувства авторов, как и их панегирики. История средневековой арабской (да и персидской) поэзии насчитывает немало случаев, когда поэт, не получив за свои славословия гонорар, на который он рассчитывал, разражался резчайшей сатирой (предварительно уехав подальше).

Сатиры обычно направлялись против лиц, а не против социальной группы. Конечно, существовал городской фольклор, существовали поэты городских низов, которых никто не записывал, в них-то мы нашли бы и тенденции, и искренность чувств. Но до нас дошел только один сборник стихов на разговорном языке — андалусца Ибн Кузмана. Поэзия же на литературном языке уже тогда была несколько искусственной, а груз традиций настолько ее нивелировал, что трудно выявить черты специфически городской поэзии в отличие от придворно-феодальной. Впрочем, кажется, никто из историков арабской литературы и не пытался пока проделать такую работу, так как для этого пришлось бы заняться творчеством второразрядных, а то и вовсе бездарных сочинителей стихов, писавших для себя и своих друзей и не стеснявшихся в выражении чувств и мыслей.

Пожалуй, единственным исключением является Абу-л-Ала ал-Ма'арри (973—1057) — замечательный поэт-философ и типичный представитель бюргерской верхушки, происходивший из семьи потомственных юристов и судей и сам ставший в конце жизни *ра'исом* (представителем горожан перед властями) своего родного города Ма'аррат ан-Ну'ман, но и его творчество с этой точки зрения также не исследовано.

Специфика жизни больших городов породила оригинальный жанр произведений, героем которых является ловкий плут, сочетающий цинизм с высокой образованностью. Этот герой либо служит для связи эпизодов в собрании стихов (нередко очень скабрезных) и острот, либо превращается в активного героя, как в *Макамах* ал-Хамадани и ал-Харири, где одно и то же лицо, своеобразный средневековый Ос-

тап Бендер, встречается с рассказчиком в самых неожиданных жизненных ситуациях, выходя из затруднений благодаря своей ловкости и остроумным ответам. В какой-то мере макамы аналогичны итальянским новеллам Возрождения, хотя и не столь демократичны: в них отсутствует социальная направленность и написаны они сложным языком, рассчитанным на рафинированного читателя, искушенного в тонкостях арабской литературы и языка.

Макамы ал-Харири — одно из немногих средневековых арабских сочинений, которые довольно часто иллюстрировались. Разнообразие сюжетов предоставляло художнику широкую возможность проявить себя без жесткого диктата художественных канонов. Эти миниатюры представляют самые замечательные памятники арабской живописи и вообще всей мусульманской живописи XIII в. Это обстоятельство позволяет говорить, что, хотя макамы и родились в условиях больших городов, где процветала не только торговля, но и самое разнообразное мошенничество, и герой их относится к низам общества, рассчитаны они были на самую верхушку горожан, достаточно богатую и влиятельную, чтобы не вдаваться в раздумья о допустимости изображений людей и животных, предосудительных с точки зрения благочестивых мусульман. На это указывает не только сравнительно большое количество иллюстрированных списков, стоивших десятки динаров, но и язык макам и их классовая индифферентность.

Объективизм, отсутствие четко выраженной точки зрения автора очень характерны для прозаической литературы того времени. Многочисленные «Похвалы» и «Порицания» представляли собой сборники историй и изречений на заданную тему, откуда читатель мог заимствовать примеры для показа своей эрудиции. В одном и том же произведении мы находим рядом главы «Достоинства благодарности» и «Недостатки благодарности», «Достоинства любви к родине» и «Недостатки любви к родине». Истинный накал страстей мы встречаем только в полемике, но она, как правило, носит религиозную, национальную или племенную направленность.

Самосознание среднего сословия объективно выразилось в появлении исторических сочинений, посвященных не политическим событиям, как прежде, а истории городов и горожан. Поскольку авторы этих историй были хадисоведами и богословами, то и истории городов превращались у них в сборники жизнеописаний своих собратьев. В первой из дошедших до нас историй городов, «Истории Васита» Аслама ар-Раззаза («торговец рисом») ал-Васити, написанной на рубеже IX и X вв. [94], собственно истории (от арабского завоевания до основания города) отведено только 10 страниц, а осталь-

ные 248 занимают биографии выдающихся горожан. Подобные истории, отличающиеся одна от другой только подробностью историко-топографического введения, появляются в X в. на обширной территории от Средней Азии до Египта, а в конце XI—XII в. создаются такие гигантские своды, как «История Багдада» Хатиба ал-Багдади, занимающая в печатном виде 14 томов, и еще более обширная и до сих пор не изданная полностью «История Дамаска» Ибн Асакира.

На смену сводной политической истории ат-Табари приходят сочинения типа «Упорядоченной истории» Абдаррахмана ибн ал-Джаузи (XII в.), где история изложена с позиции горожанина, с многочисленными бытовыми деталями и городскими новостями то о почтенном человеке, взявшем деньги у менялы и найденном потом в канале без кошелька, то о ценах и пожарах, но основная часть также отдана биографиям замечательных людей, умерших в описываемом году. Среди них мы находим и халифов, и вазиров, и даже их жен, но подавляющее большинство — ученые-горожане.

Это не значит, что после X в. исчезают политические истории, истории династий, написанные от себя или по заказу, — мы говорим лишь о тех произведениях, в которых отразились мировоззрение и позиция горожан.

Наиболее отчетливо и последовательно взгляды арабского бюргерства отразились в мусульманском праве и этике, слившихся в одном понятии — шариат. Халифат начал свое существование без выработанной юридической системы и концепции организации государства, с небогатым багажом соответствующих указаний в Коране и практике Мухаммада, совершенно непригодной в условиях огромного государства. Источником законодательства первые десятилетия служили распоряжения халифов, которые, будучи сподвижниками Мухаммада, могли опираться на личный авторитет в той мере, в какой это соответствовало взглядам верхушки мусульманского общества.

При Омейядах законодательство и судопроизводство для мусульман были функцией государственной власти. Одновременно в нескольких центрах мусульманской мысли шла разработка мусульманского права, бывшая в то время частным делом благочестивых знатоков; отдельные случаи, когда они занимали государственные посты, на которых могли применить свои знания на практике, не меняли существа дела. Право на этом этапе рассматривалось не как продукт законодательной деятельности, а как практическая этика, ниспосланная свыше.

В представлении первых юристов государство — всего
 лишь форма организации общины истинно верующих, равных

перед богом и не нуждающихся в закреплении своих прав формальным путем. Естественно, что при этом не может быть особого правового статуса для горожанина или крестьянина. Иерархия мусульманского общества должна зависеть от степени следования предписаниям религии, поэтому не может быть никакой сословной исключительности.

Поскольку все необходимые для организации жизни общины предписания даны откровением и отработаны в практике Мухаммада и его ближайших сподвижников (сунне), то государство не может быть законодателем. Оно лишь исполнитель навечно данных божественных законов. Задача юриста заключается не в выработке законов, а в истолковании сунны и применении ее к конкретным случаям.

Соответственно и все правовые акты государства суть административные распоряжения, имеющие силу закона только в той мере, в какой соответствуют нормам шариата. Таким образом, самодеятельные юристы ставили себя как толкователей божественного права выше государства. Взгляды их отличались абстрактностью и утопизмом, но, родившись в головах людей определенной социальной группы, не могли не отражать ее мировоззрение. Благочестивые собиратели хадисов искренне считали, что они не создают ничего нового (упаси бог от такого греха), а лишь собирают и систематизируют рассеянное в памяти людей и в их записях, отвергая неправильное и сомнительное. Но критерием правильности было их собственное представление о правовых и этических нормах, принятое в их среде, в большом городе, для которого самыми естественными занятиями были торговля и ремесло.

Основатель первой школы мусульманского права Абу Ханифа, торговавший шелковыми тканями на базаре Куфы, не был исключением. Среди знатоков мусульманского предания кроме лиц, профессионально связанных с отправлением культа или правосудия,— судей, проповедников, имамов — мы встречаем немало людей с прозваниями Торговец Тканями, Мясник, Медник, Красильщик. Например, среди людей, умерших между 898 и 960 гг.[28], чьи биографии Ибн ал-Джаузи счел необходимым увековечить, 83 носят нисбы, связанные с ремеслом и торговлей (43 специальности — от холодных сапожников до ювелиров и менял). Примечательно, что процентное соотношение различных профессий в этой совершенно случайной выборке почти точно совпадает с подсчетами, проводимыми на материале иранского города того же

[28] Период взят формально — это годы, приходящиеся на 6-й том *ал-Мунтазама* [186].

времени (Нишапур), свидетельствуя об их закономерности.

Поэтому мусульманское право в той форме, в какой оно сложилось в VIII—IX вв., представляет своего рода бюргерскую утопию; знакомясь с ним, так и чувствуешь, что его примерял на себя торговец или зажиточный ремесленник, беспокоясь, чтобы ему нигде не жало.

Особенно отчетливо это заметно в налоговых привилегиях горожан. Сельскохозяйственные угодья облагались хараджем, достигавшим порой $^1/_2$ урожая (или его стоимости), самый привилегированный налог равнялся $^1/_{10}$. Зато с городских земель, приносивших владельцам неизмеримо бо́льшую ренту, налог вообще не предусматривался. Горожане облагались только сбором в пользу бедных (*закат*) в размере $^1/_{40}$ стоимости имущества, если оно превышало 200 дирхемов. Это касалось также обложения товаров купцов-мусульман.

Государство, конечно, не могло допустить такую привольную жизнь и старалось, где только можно, ввести дополнительные налоги с ремесленников и торговцев (*мукус*). Вокруг этих налогов, незаконных с точки зрения горожан и правоведов, выражавших их интересы, постоянно шла ожесточенная борьба. Одним из способов расположить к себе жителей столицы многие правители считали отмену торговых сборов. Салахаддин, придя к власти, отменил в Египте 88 сборов, введенных Фатимидами, сумма которых только в Фустате-Каире составляла 170 тыс. динаров.

Характерно также, что мусульманское право считает единственной формой социальных и экономических отношений те, что основываются на частной собственности и купле-продаже, будь то товар или рабочая сила. Нет даже мысли о возможности условного землевладения феодального типа или феодальной зависимости, в то время как рабство считается вполне естественным (не потому ли, что большинство рабов составляли слуги в богатых городских семьях?). Поэтому же вопросы торгового права были с самого начала разработаны гораздо подробнее, чем аграрные, хотя аграрные отношения для государства были важнее. Четкое понимание системы социально-экономических отношений, основанных на частной собственности, в немалой степени способствовало появлению экономической теории Ибн Халдуна.

Мусульманское право и этика исходили из того, что наиболее естественным и подобающим мусульманину является образ жизни зажиточного, экономически независимого горожанина, не связанного с государственной службой. Идеал мусульманской этики — не воин, борец за веру, а добропорядочный бюргер, имеющий достаточно средств, чтобы на досуге предаваться благочестию. Эта мысль нигде не сфор-

мулирована в таком решительном виде, но к ней приводит знакомство с этико-религиозными сочинениями. Сподвижники Мухаммада, поселившиеся в городах и занявшиеся предпринимательством, не сомневались в похвальности своих занятий и, быть может, свысока смотрели на рядовых воинов, обязанных отрабатывать жалованье в тяжелых походах. Одному из сподвижников Мухаммада, Абу Ва'илу (кстати, бывшему казначеем при халифе Омаре I), приписывают слова: «Дирхем, заработанный торговлей, мне приятнее, чем десять из жалованья» [160, 68]. Подобным образом высказывались и некоторые другие авторитеты того времени.

На рубеже VIII—IX вв. появляются целые трактаты, обосновывающие похвальность торгово-ремесленной деятельности с религиозной точки зрения. Главными аргументами в них, естественно, служат высказывания Мухаммада и Омара I (авторитетного тем, что при нем были заложены основы мусульманской государственности); достоверность большинства из них сомнительна, но для нас важно, что для людей того времени они были бесспорной истиной.

Ученик Абу Ханифы и фактический кодификатор ханафитской школы права Мухаммад аш-Шайбани (749—805) написал сочинение, дошедшее до нас в передаче его ученика, под названием «Книга о приобретении [средств к существованию]»; в ней уже налицо вся система доказательств в пользу приобретения мирских благ, которая была в силе в течение всего средневековья. Начинается оно, как водится, неотразимой ссылкой на слова Мухаммада: «Приобретение — религиозная обязанность каждого мусульманина»; эта мысль подкрепляется примером пророков древности и сподвижников Мухаммада, которые сами зарабатывали себе на жизнь.

По мнению аш-Шайбани, обеспечивать себя своими трудами — не просто религиозная обязанность, а настоящий подвиг, который вознаграждается на том свете. По его словам, «Омар ибн ал-Хаттаб, да будет доволен им Аллах, считал степень райского вознаграждения за приобретение выше вознаграждения за джихад (война за веру) и говорил: „Умереть в седле своего верблюда во время поездки для приобретения щедрот Аллаха мне милее, чем быть убитым в войне за веру“» [81, 15]. Такое неожиданное для нас признание не казалось современникам безосновательным, потому что, по словам Ибрахима ан-Наха'и (одного из самых ранних правоведов Куфы), базар — место священной войны с шайтаном, который пытается соблазнить честного купца легкой прибылью с помощью обмана покупателей; и каждому было ясно, что устоять в этой борьбе труднее, чем в борьбе с оружием в руках против неверных.

Аш-Шайбани в своих построениях исходит из известного положения, что вера без дела мертва, только видит «дело» не в благочестивых упражнениях, а в обеспечении себя средствами существования, без которых нечего и думать об исполнении религиозных обязанностей. «На бога надейся, да сам не плошай»,— мог бы сказать аш-Шайбани, если бы знал эту поговорку. Главным сторонником этой точки зрения почему-то везде оказывается Омар I (не потому ли, что сам торговал на базаре тканями?); он якобы говорил благочестивым бездельникам: «Пусть никто из вас не отказывается от добывания хлеба насущного и не просит: господи, подай мне! — знайте, что небо не прольет вам дождь золота и серебра» [82, 2, 49].

Местом, где средства добываются праведным путем, является базар. Мухаммаду приписывают такое красноречивое определение: «Базары — накрытые столы всевышнего, кто приходит туда, тот получает свою долю». При такой системе «политэкономических» взглядов бедность оказывается пороком: кто беден, тот сам виноват, что не сумел взять с накрытого стола базара. С этим согласны все правоведы, расходятся они только в том, за какими пределами богатство превращается в излишество и, следовательно, становится греховным. Найти такую границу никому не удалось, и в качестве единственного лекарства против излишнего богатства рекомендуется благотворительность.

В сочинении аш-Шайбани наиболее отчетливо отразились самодовольные бюргерские взгляды той эпохи, когда сильное государство обеспечивало спокойную жизнь среднего горожанина, а налоговые поступления из деревни позволяли государству не особенно жать на горожан; огромные средства, стекавшиеся в центр Халифата, позволяли «честно» делать деньги на базаре. О крестьянстве и харадже, о сотнях тысяч бедняков деятели этого времени не говорят [29].

Взгляды другой части горожан отражают сочинения ученых-суфиев, сторонников мистико-аскетического направления в исламе. Аш-Шайбани писал свой трактат не ради академического интереса, а чтобы защитить моральное право на богатство, опровергая взгляды «невежд из числа аскетов и дураков из числа суфиев», утверждавших, что заботы о мирских благах — грех (*харам*) и только в крайнем случае можно опускаться до них. Учение суфиев, призывавших к индивидуальному познанию божества, к слиянию с ним в мисти-

[29] В одном случае ученик аш-Шайбани пишет, что земледелие — более достойное занятие, чем торговля, но в конце концов оказывается, что имеется в виду не труд земледельца, а доходы от землевладения [81, 37].

ческом экстазе, требующем душевной сосредоточенности, усердной молитвы и поста, получило особое распространение среди ремесленно-торгового люда в XI в., в пору тяжелых политических неурядиц и ухудшившегося экономического положения. На место проповеди праведного обогащения в этико-религиозных сочинениях приходит призыв к самоусовершенствованию и упованию на Аллаха.

В одном из самых ранних суфийских сочинений, «Пище сердец» ал-Макки (конец X в.), восхвалению упования отводится большой раздел, причем параллельно с признанием допустимости приобретения мирских благ проповедуется предпочтительность воздержания от него.

Однако аскетические настроения остались достоянием отдельных подвижников. В капитальном труде ал-Газали «Оживление наук о вере», который подвел итог этико-религиозным исканиям беспокойного XI века, мы находим знакомые аргументы и хадисы о похвальности приобретения мирских благ (если они не мешают делам религии), хотя и без той решительности, которая отличает трактат аш-Шайбани.

При старых хадисах и аргументах сочинение ал-Газали демонстрирует новое отношение бюргерства к государству, противопоставление людей, зарабатывающих деньги, тем, кто получает их на государственной службе, у неправедных правителей. Ал-Газали не утверждает, что все государи — тираны и общение со всяким правителем противопоказано благочестивому человеку, однако знаменательна сама постановка вопроса о взаимоотношениях с властями: прежде не возникало проблемы, следует ли ездить по мосту, построенному властями, или торговать в базаре, принадлежащем неправедному правителю. Зато о свите и царских слугах он выражается совершенно определенно: «А что касается слуг и свиты, то бо́льшая часть их имущества определенно захвачена силой, не попадает в их руки праведное и унаследованное имущество» [82, 2, 12]. Особенно враждебно относится ал-Газали к военным: по его мнению, они заведомые притеснители и по своим моральным качествам хуже самых нечестивых и грешных ткачей и красильщиков. Это — крик души состоятельного горожанина, жившего под постоянной угрозой постоя, поборов и простого ограбления.

Абстрактно-теоретический труд ал-Газали очень точно отражает настроения эпохи, вернее, все того же слоя состоятельных горожан, который поставлял основную массу богословов и правоведов. Противопоставление честного заработка и нечестного жалованья уходит, вероятно, еще в ту пору, когда дети сподвижников Мухаммада, разбогатевших на высоком жалованье, занялись торговлей; и отражено оно не

14 Зак. 194

только в трактате аш-Шайбани, но и в литературе, у его современника, крупнейшего писателя IX в. ал-Джахиза.

В послании «Похвала купцам и осуждение службы у султана» он подчеркивает независимость и соответственно более высокие моральные качества купцов: «Они в своих лавках как цари на тронах; устремляются к ним нуждающиеся в покупках, и ищут их желающие продать, не приходится им для обеспечения себя унижаться, и не нужно им в своих делах закабаляться просьбами. Совсем не то у тех, кто приблизился к султану сам или связан с ним службой: их одежда — унижение, а их примета — льстивость». Торговцам нечего стыдиться — все пророки ходили на базар, и в образованности они никому не уступают. «В какой из отраслей науки купцы не достигли пределов совершенства и не приняли участия, не стали главами среди специалистов и наилучшими из них?» — спрашивает ал-Джахиз и приводит имена прославлённых ученых из купцов [87, 142—143].

Такие ссылки можно найти и в других литературных произведениях, предназначенных для развлекательного и поучительного чтения, только там они являются данью жанру противопоставлений, и наряду с перечислением похвальных качеств купцов в этих сочинениях можно найти восхваление писцов и вазиров и поношение грубости базарного люда.

Бюргерство заявляло о себе и своих взглядах не только косвенно, через художественную и этико-правовую литературу. Выше уже упоминался трактат ад-Димашки «Книга указаний о правильной торговле». Автор его, несомненно, профессиональный купец, что явствует не только из хорошего знания товаров и их свойств, но и из обращения к читателю: «Знай, о брат мой...», так что здесь мы имеем дело с литературой, рассчитанной на среднего горожанина. Естественно, что о своей профессии автор пишет с гордостью.

«Если ты внимательно посмотришь, то убедишься, что на этом свете торговля из всех способов пропитания самый превосходный и приносящий счастье. Купцу дано благоденствие, он обладает превосходными качествами, и одним из особенных достоинств является то, что простая одежда не мешает ему обладать многими тысячами. А у того, кто общается с эмирами, может не хватать средств, но он должен всегда появляться в блестящем одеянии и тюрбане, держать красивых лошадей, и чистую упряжь, и седла, и уздечки и держать невольника. Если же он военный, то пища его грубее, жизнь скуднее, люди считают его притеснителем, даже если он справедлив к ним, его ненавидят, даже если он дружелюбен к ним, его соседства избегают, даже если он хороший сосед» [83, 47].

Для ад-Димашки богатство, нажитое торговлей,— свидетельство рассудительности и обширного ума его обладателя. Иное дело, когда в торговлю вмешивается султан, тогда она превращается в орудие притеснения, потому что он произвольно назначает цены, пользуясь своей властью, и никто не может конкурировать с ним на равных: «Сказал один из мудрецов: если султан участвует в торговле подданных, то они гибнут» [83, 41]. В этом высказывании отразилось недовольство купечества конкуренцией Фатимидов, взявших в казну ряд экспортируемых товаров и скупавших их по твердым ценам. Как свидетельствует один из документов этой эпохи, купцы порой отказывались иметь дело с фатимидскими приказчиками (естественно, за пределами их владений).

При всем возмущении политикой властей в сочинениях горожан XI—XII вв. мы не находим никакой программы сопротивления, кроме пассивного неучастия в грязных делах. Если и были сторонники более решительных действий, то взгляды их не удостоились письменной фиксации. Догадаться об этом можно по некоторым высказываниям ал-Газали. Показав неправедность имущества правителей и их окружения, которое только потому еще можно принимать в качестве благотворительных пожертвований, что какая-то часть все-таки приобретена законным путем, он пишет далее: «Если кто-нибудь спросит: если допустимо брать и распределять султанское имущество, то не дозволено ли красть его имущество или утаивать его вклады и, скрыв, раздавать людям? На это мы ответим: это недопустимо, потому что у этого имущества может оказаться определенный владелец и ему его еще могут вернуть... и может оказаться, что это имущество султана приобретено честной покупкой... Более того, если найдешь утерянное и совершенно очевидно, что его владелец — военный, то может оказаться, что оно все-таки приобретено честной покупкой или как-то иначе, поэтому найденное надо вернуть ему... Укравший их имущество подлежит наказанию по шариату, разве что укравший докажет, что украденное не является их собственностью, тогда наказание отпадает» [82, 2, 128—129].

Как мы видим, ал-Газали осуждает кражу имущества притеснителей не потому, что кража недопустима вообще, а из-за того, что может пострадать законный владелец. Вряд ли можно думать, что суды руководствовались высказанными им принципами, когда кража касалась власть имущих,— здесь скрыта полемика с какими-то реальными сторонниками захвата неправедного богатства и распределения его среди нуждающихся. Отвергая насильственные методы восстановления справедливости, он вынужден был все-таки признать мо-

ральное право на возвращение отобранного притеснителями у конкретного лица.

Время, в которое жил ал-Газали, давало много пищи для подобных размышлений. Установление системы икта (отдачи права сбора налогов с определенного района вместо жалованья), введенной Сельджукидами, привело к неслыханным притеснениям со стороны сельджукских военачальников; войны между государствами и отдельными военачальниками несли разорение городам и горожанам, зажиточные горожане боялись за свое имущество, а бедняки вымирали с голоду. В крупнейших городах, где социальные контрасты были резче, а слой бедноты больше, то и дело происходили восстания. Это были взрывы отчаяния, кончавшиеся разгромом домов ненавистных правителей или просто погромом лавок богачей. Однако горожане не были такой уж беззащитной массой перед лицом полиции и армии; случалось, что Дамаск, Багдад и другие города надолго оказывались в руках восставших вооруженных горожан, а их предводителям официально предлагали высшие посты в городе.

Историки, относившиеся, как мы видели, к числу зажиточных горожан, с ужасом описывают эти восстания, и их возмущение погромами богачей не позволяет им называть восставших иначе, как «бродягами» (*'аййарун*) или «смутьянами» (*гауга'*). В ряде случаев аййарами действительно оказываются обыкновенные грабители и разбойники, но, как показал крупнейший французский историк-востоковед Кл. Каэн, аййарами назывались также члены каких-то пока еще не до конца нам понятных организаций городских низов, со своей иерархией руководства, ритуалом посвящения и особым кодексом чести, призывавшим к честности, правдивости и защите слабых [110]. Этот кодекс также основывался на религиозных убеждениях, но в отличие от пассивной добродетели официального ислама добродетель аййаров была активной. Весьма вероятно, что в соответствии с призывом к защите слабых некоторые идеологи аййаров выдвигали требование захвата неправедно нажитого имущества и распределения его среди нуждающихся, что для ал-Газали и многих других было синонимом кражи.

Ситуация, сложившаяся в городах Ближнего Востока в XI—XII вв., во многом напоминает явления, происходившие веком позже во Фландрии и Северной Италии, которые привели к созданию городов-коммун, предвестников Возрождения. В арабских городах, несмотря на наличие вооруженных организаций горожан и успешную борьбу с феодальными правителями, ничего подобного не произошло. Причины этого интересуют многих исследователей, но однозначного от-

вета пока нет. Мы не можем здесь углубляться в этот сложный и малоизученный вопрос, ограничимся краткой характеристикой социально-экономической структуры арабского города.

Как мы видели, мусульманский город с самого начала был лишь политико-административным центром в общей системе государственного устройства. Город не имел особого правового статуса, и в правовом отношении горожане ничем не отличались от сельских жителей, юридически оформленные сословия (кроме рабов) отсутствовали. Теоретически все мусульмане были равны, различие определялось не рождением в определенном сословии, а богатством и положением в государственной машине.

Город не имел и никакой муниципальной организации, даже наиболее характерная муниципальная должность инспектора торговли (*мухтасиб*), наблюдавшего за качеством товаров и стандартностью продукции (за что в западноевропейских городах отвечали цехи), была назначаемой. Отсутствовала даже цеховая организация купцов и ремесленников. У них, правда, имелся староста, назначавшийся мухтасибом, но, насколько мы знаем, он был лишь посредником между государством и собратьями по профессии. Настоящие цеховые объединения возникают не раньше XIV в., но всегда остаются под строгим контролем государства.

Все заботы по поддержанию порядка в городе и его благоустройству были в ве́дении государства или делом частной благотворительности. «Глава» города, *ра'ис*, был представителем влиятельной городской верхушки и в какой-то степени отвечал за обеспечение налоговых поступлений, но не в силу административной власти, а как наиболее влиятельное лицо, способное своим авторитетом и примером повлиять на горожан.

В XI—XII вв. в борьбе с внешними врагами город не консолидируется, а, наоборот, распадается на отдельные кварталы, которые, будучи иногда заселены представителями разных толков ислама, ожесточенно враждовали друг с другом. Мы знаем только три случая, когда арабские города этого времени изгоняли феодальных правителей и становились автономными, под управлением своего судьи (*кади*). Но эти случаи не означали начала нового этапа развития города, так как все сводилось к смене правителя, а не к появлению городского самоуправления.

Неоформленность горожан как сословия, отсутствие стремления к приобретению административной автономии и самоуправления в значительной мере объясняются отсутствием юридически оформленного сословного деления общества, от-

сутствием феодальных привилегий. Горожане не нуждались в приобретении автономного статуса в противовес феодальным привилегиям, им было достаточно соблюдения выработанной ими самими правовой системы. Меньшая, чем в Европе, напряженность сословных противоречий задержала развитие самосознания «третьего сословия», предпосылки которого существовали. Экономическое же развитие общества было еще недостаточно для четкого размежевания внутри торгово-ремесленного населения городов.

К тому же, после того как крестовые походы нарушили прежний баланс сил в Средиземноморье и гегемония в торговле перешла к итальянским городам, подавившим не только Александрию, но и Константинополь, доходы от посреднической торговли сократились, и города Ближнего Востока, сильно пострадавшие от полутораста лет непрерывных войн, не смогли оправиться. Монгольское нашествие, нанесшее сильный удар Ираку и уничтожившее два крупнейших арабских города, Багдад и Басру, неблагоприятно сказалось также на значительной части Сирии. Некоторый подъем экономики в мамлюкском государстве (Египет и Сирия) в XIV—XV вв. не мог компенсировать отставание арабских стран от Европы, которая стала использовать преимущества своего экономического положения в ущерб южным и восточным соседям.

С упадком арабских городов прекращается развитие арабской культуры. Между XIV и XIX вв. лежит обширный период переживания и переработки старых достижений. Последней вспышкой средневековой арабской культуры оказывается «Введение» Ибн Халдуна, социально-экономические взгляды которого на два-три века опередили европейских политэкономов.

КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА

Некий писец подарил своему другу книгу и написал ему: «Подарок сей, да укрепит тебя Аллах, от траты не скудеет, от пользования богатеет, одалживая его — не беднеешь, износу он не знает, днем и ночью не покидает, в пути и дома сопровождает, приносит благо в земной и загробной жизни, скрашивает одиночество, дарит радость в уединении, он — товарищ и помощник, приятный собеседник и верный друг».

Ибрахим ал-Байхаки

В общих работах о средневековой арабской культуре не принято сколько-нибудь подробно говорить о книге — важнейшем средстве накопления, хранения и передачи опыта, выраженного в слове. Между тем исключительная любовь к книге — одна из характернейших черт этой культуры. Несмотря на переписку от руки, книги изготавливались в огромных количествах, совершенно невероятных для средневековой Европы. Быть может, и специалисты не всегда дают себе отчет о подлинных масштабах арабской книжной продукции: даже малая часть прежних рукописных сокровищ, дошедшая до нас сквозь все превратности истории, исчисляется сотнями тысяч томов.

До появления ислама аравийские племена, веками живя в соседстве с народами древних и развитых письменных культур, оставались практически бесписьменными, хотя с III—IV вв. существовал арабский вариант арамейского письма (см. начало первого очерка). Обширная поэзия, племенные предания, рассказы, забавные истории и сказки — все это хранилось в памяти и передавалось изустно.

Появление ислама и образование Халифата решительно изменили это положение. При взгляде из сегодняшнего далека создается даже впечатление, будто арабы как-то неожиданно вступили в письменную эпоху и в невероятно короткий срок стали обладателями обширной и развитой письменно-

сти[1], хотя породивший ее процесс слияния арабской устной словесности и письменного наследия сасанидского Ирана и Византии на самом деле занял не менее двух веков.

Письменная фиксация Корана, растянувшаяся примерно на 30 лет, имела огромное значение для изменения отношения к письменному слову. Грамотность из полезного навыка превращалась почти что в религиозную добродетель. С увеличением количества грамотных арабов началась фиксация всего, что хранилось в людской памяти. А хранилось в ней много: каждое племя помнило стихи своих поэтов и слова прорицателей и острословов, обстоятельства, с которыми было связано их появление. К доисламским преданиям добавились воспоминания о богатом событиями периоде завоеваний.

Выдающаяся роль в письменной фиксации арабской устной словесности принадлежит неарабской по происхождению интеллигенции стран Халифата, говорившей и писавшей на арабском языке. К записи их побуждали стремление как можно лучше знать язык и привычка к восприятию и передаче знаний в письменной форме.

Одновременно эта неарабская интеллигенция способствовала переводу на арабский язык произведений, написанных на языке ее предков, создавая таким образом общий фонд формирующейся арабской мусульманской культуры.

Общая картина становления арабской письменности ясна и понятна, однако, обращаясь к конкретной ее истории, можно обнаружить множество белых пятен, несмотря на наличие обширного материала, относящегося к раннему периоду. Дело в том, что представления о нем являются плодом исторической реконструкции на основании более поздних произведений и рукописей.

Самый ранний этап этого периода (до переноса столицы из Медины в Дамаск), по существу, представлен только Кораном и двумя скромными документами письма: распиской на папирусе и надгробной надписью. Нет сомнения, что и в ту пору существовали какие-то записи, но до сих пор остается спорным, были ли сведения ранних историков-информаторов (см. с. 144) хотя бы частично письменными.

Только со времени воцарения Му'авии (661—680) появляются достоверные сведения о развитии арабской письменности. Му'авия проявлял большой интерес к племенным преданиям и легендарной истории Аравии, но при нем, как утверждают, были также выполнены переводы трактатов ученого александрийской школы Зосимы. Переводческая деятель-

[1] Письменностью мы называем всю совокупность письменных произведений вне зависимости от содержания в отличие от литературы, т. е. поэзии и художественной прозы.

ность под покровительством Омейядов продолжалась до самого конца династии. Некоторые представители рода Омейядов и сами занимались литературной и научной деятельностью.

Другим центром развития арабской письменности были оппозиционные круги Медины, Куфы и Басры, где главным образом собирали материалы о жизни первоначальной исламской общины, древнюю арабскую поэзию и генеалогические сведения. При Омейядах сложились почти все жанры арабской письменности. Полная сводка того, что мы знаем об арабской письменности за этот период, дает до ста имен авторов, около трехсот оригинальных произведений и два-три десятка переводных.

Однако традиции бесписьменного прошлого были еще очень сильны: Коран был записан после долгих колебаний, записывать хадисы Омар I будто бы запретил. Записи при дворе Омейядов считались поначалу опасным новшеством, вызовом арабским традициям. Со временем письменный способ передачи знаний восторжествовал, но устная передача сохраняла очень большое значение даже в пору наивысшего расцвета письменности, составляя одну из характерных черт средневековой арабской культуры.

Подлинный взлет арабской письменности произошел в следующем столетии (750—850). В эту пору важнейшим культурным центром становится Багдад. Здесь при Харуне ар-Рашиде был основан «Дом мудрости», деятельность которого достигла высшего расцвета при сыне ар-Рашида, ал-Ма'муне (813—833), отличавшемся незаурядными научными способностями. Значительная часть достижений в области точных наук, которыми славится средневековая наука на арабском языке, была создана трудами переводчиков и ученых «Дома мудрости». Характерным проявлением серьезности научных интересов ал-Ма'муна и его ученого окружения было измерение на местности длины градуса меридиана, точность которого была превзойдена в Европе только в новое время.

Переводы с греческого, сирийского и пехлеви и письменная фиксация устного арабского наследия придали литературной и научной деятельности на арабском языке небывалый размах. Во второй половине IX в. возникла лавина новых книг: новые переводы; своды мусульманского предания, признанные классическими; труды, в которых были подведены итоги комментирования Корана; обширные хроники, вобравшие в себя весь материал, накопленный на первом этапе; первые арабские географические и медицинские сочинения; произведения художественной прозы.

В X и первой половине XI в. работа продолжалась с неослабевающей энергией во всех направлениях, было создано громадное количество трудов в самых различных областях знания, блестящих успехов достигли арабская поэзия и художественная проза. На этот период в два столетия (850—1050), собственно, и приходится кульминация в развитии средневековой арабской литературы и науки.

Если в VII—IX вв. литературная и научная жизнь Халифата протекала главным образом в Багдаде и других городах Ирака и лишь отчасти в Египте, Сирии и Иране, то с наступлением феодальной раздробленности образовалось множество культурных центров. Столица каждой самостоятельной династии стремилась стать маленьким Багдадом со своими законоведами-теологами, поэтами, летописцами, астрологами. Начиная с X в. крупными очагами арабской письменности становились, иногда на непродолжительный период, Кордова и ряд других городов Испании, Кайруван, Фес, Тахарт, Тунис в Магрибе, Каир в Египте, Дамаск, Халеб, Иерусалим, Триполи в Сирии и Палестине; внесли свою долю в ее развитие и такие центры Ирана, Афганистана и Средней Азии, как Шираз, Хамадан, Рей, Нишапур, Балх, Газна, Герат, Мерв, Самарканд, Бухара, Ургенч. Багдад как культурная столица мусульманского мира сохранял свое значение вплоть до его разгрома монголами в 1258 г. Сказывались накопленные прежде ценности и традиции.

С начала XI в. развитие арабской литературы и науки замедлилось при продолжающемся росте их объема и расширении ареала распространения. Переводческая деятельность ослабла и наконец прекратилась совсем; последними ее вспышками можно считать перевод исторического сочинения Орозия с латыни в Испании и переводы ал-Бируни с санскрита в Газне, не оказавшие, впрочем, влияния на развитие арабской культуры. Наступила эпоха, когда чувство законной гордости достижениями постепенно сменялось самодовольной замкнутостью; пропал всякий интерес к тому, что написано на других языках, достигнуто другими народами и цивилизациями в области духовной культуры, прекратился доступ информации из-за пределов арабо-мусульманского мира, кроме известий путешественников о различных диковинках. Отсутствие политической устойчивости, войны и смены династий, народные восстания и их подавление, сопровождавшие их разорения крупных городов периодически наносили ущерб культурной работе, столь зависевшей от покровительства знати и процветания городов.

В XIII—XV вв., после разгрома Ирака монголами основными центрами арабской письменности становятся Египет и

Сирия, хотя отдельные значительные писатели выдвигаются то в Испании и Магрибе, то в Ираке и Иране. Даже в период глубокого упадка в XVI—XVIII вв. появлялись крупные памятники эрудиции, а литература обогатилась записями простонародной литературы, в частности «Тысячи и одной ночи». Но это не могло изменить общего состояния упадка.

Рассмотрим подробнее состав письменного наследия средневековой арабской культуры и развитие отдельных жанров.

Художественный гений арабского народа нашел наиболее яркое выражение в поэзии, которая сопутствовала ему на всем протяжении его истории. Кочевники Аравии, бедуины, подобно другим пастушеским народам разных эпох и географических широт, обладали, видимо, повышенной склонностью и способностью к поэтическому творчеству. Умение слагать стихи ценилось у них высоко, хотя и считалось вполне обыденным явлением. Среди бедуинов едва ли не все мужчины, а нередко и женщины могли в подходящем случае экспромтом произносить стихи. Поэты в родо-племенном обществе древней Аравии играли важную социальную роль: в каждом племени обычно был свой признанный поэт, который защищал его своим словом, поносил врагов, откликался на значительные события, выступал на празднествах и поэтических состязаниях. Арабы оазисов и городов также не были чужды бедуинской поэзии, она была им понятна из-за общности языка; из их среды также выдвигались поэты. При дворе правителей аравийских государств поэты из разных племен были желанными гостями.

Древнеарабская поэзия глубоко самобытна и своеобразна. Несомненно, она прошла долгий путь развития в недрах устного народного творчества. Но в том виде, в каком она доступна для исследования (до нас дошли главным образом памятники V—VI вв., записанные двумя-тремя столетиями позднее и затем многократно копированные), она предстает как нечто завершенное и застывшее. Это уже не фольклор, большинство ее произведений имеют авторов, имена и родословные которых известны. Древнеарабская поэзия представляет личное творчество архаического типа [2], хотя и несет в себе многие особенности фольклорно-эпической традиции.

Способ высказывания в ней индивидуализирован, всюду оно идет «от автора», в виде прямой речи. Поэт, или, как принято говорить, лирический герой стихотворения, ведет за-

---

[2] Как на близкую ей параллель М. И. Стеблин-Каменский указывает на скальдическую поэзию исландцев [52, 83].

интересованный, эмоционально напряженный рассказ-воспоминание о том, что приключилось лично с ним, славит свои подвиги и добродетели, передает свои мысли и наблюдения. Он описывает конкретные явления и события, локализует их указанием на реальные топонимы, упоминает невымышленные имена людей, названия родов и племен. Его глазами читатель (в древности — слушатель) смотрит на аравийскую природу и кочевой быт бедуинов, познает социальные отношения преломленными через его личное восприятие.

Вместе с тем поэт не погружается целиком в свой внутренний мир, его взгляд обращен на внешние явления и события, он действует и наблюдает (иногда размышляет) в определенном социальном и природном окружении. И это окружение в разных поэтических произведениях оказывается удивительно схожим, повторяющимся. Главное их действующее лицо наделено исключительно положительными чертами, почти идеальными. Он совершенен телом и духом, храбр, неутомим, стоек к лишениям и ударам судьбы, лучший воин и охотник, наездник и следопыт; он бесконечно предан своему роду-племени и всегда готов вступить в бой на его стороне, принять участие в набеге, исполнить долг кровной мести; свои поступки он сообразует с бедуинским кодексом чести. Его качества выглядят как нормативные требования к взрослому мужчине любого племени. Недаром он говорит иногда во множественном числе от имени целого племени, неотделимой частицей которого себя ощущает: «мы» многочисленны, богаты, щедры, знатны, воинственны, доблестны, гостеприимны и т. п. В сознании поэта «мое» и «наше», личное и коллективное неразрывно связаны.

Творцы древнеарабских стихотворений жили в разных уголках обширной Аравии, не в одно и то же время, принадлежали к разным племенам и носили индивидуальные имена, но изображенное ими действующее лицо, типичный поэт-бедуин, имеет общие характеристики, словно бы скроен по одной мерке. Такой меркой служил этический и эстетический идеал, выработанный народным сознанием и ставший поэтическим каноном. Этому же героическому идеалу отвечают лица, которым поэты посвящали восхваления или которых оплакивали в элегиях. В сатирических стихах, напротив, подчеркивается несоответствие объекта сатиры идеалу.

Несколько особняком стоит образ отколовшегося или изгнанного из своего племени одинокого бродяги и разбойника — *су'лука*. Но и он по своим физическим и нравственным характеристикам оказывается типичным бедуином; противопоставление его крайнего индивидуализма коллективизму племени только подчеркивает всю силу обычаев и предписа-

ний родо-племенного общества и устойчивость поэтического канона.

Древнеарабская поэзия знает одну-единственную форму законченного стихотворного произведения — касыду (в переводах: «поэма», «длинное стихотворение», «ода», «песнь»), которая состоит из нескольких десятков строк (бейтов) одного размера, непременно с одной рифмой. Единой сюжетной линии касыда не имеет, но обязательно включает несколько постоянных сюжетов, которые следуют в строго заданном порядке. Число всех возможных сюжетов можно свести к одиннадцати, из которых в каждой касыде должно присутствовать не менее четырех-пяти [60, 11—12]. Композиционная схема касыды требует любовного зачина: поэт останавливается на том месте, где прежде жила его возлюбленная и где у них были счастливые свидания, узнает его по едва заметным следам, предается воспоминаниям и плачет. Затем следует пространная центральная часть касыды: поэт снова в пути и описывает своего коня или верблюда, виды аравийской природы, зверей и птиц. Если плач возле следов становища в начале и длинные описания в середине встречаются в любой касыде, то заключительная часть менее стандартизована; касыда заканчивается самопрославлением (ратные и пиршественные подвиги) или прославлением лица, которому она посвящена, восхвалением своего племени или хулой на враждебное племя либо же сочетанием разных мотивов.

Набор сюжетов и их последовательность определяются поэтическим каноном, конкретный повод и реалии заданы действительностью, а воплощение, форма произведения зависит от индивидуального мастерства поэта. По одному шаблону были созданы удивительно разнообразные касыды. У каждого поэта их было всего несколько, но мы знаем по меньшей мере около 125 имен поэтов доисламской эпохи [107].

Помимо касыд от древнеарабской поэзии сохранилось множество коротких или фрагментарных стихотворений (*кит'а, мукатта'а*), насчитывающих от одного бейта до полутора-двух десятков. Часть из них — экспромты, стихотворения на случай; таковы нередко сатиры и элегии (траурные заплачки); другую часть можно рассматривать либо как разработки отдельно взятых мотивов касыды, либо как отрывки забытых касыд.

Арабский стих (бейт) тяготеет к грамматической и смысловой законченности, часто и к сюжетно-образной автономности. Даже когда изображаемая картина или сценка растягивается на несколько бейтов, каждый из них передает обычно самостоятельную деталь. Переходы от бейта к бейту или от одной группы бейтов, связанных общим содержанием, к

другой отрывисты, неожиданны. Между ними существуют лишь ассоциативные связи, подсказанные игрой фантазии, но не развитием сюжета. Только сложные синтаксические конструкции и развернутые сравнения делают такие связи очевидными. Собственно, о развитии сюжета можно говорить лишь условно, движения нет, есть ряд статичных картин, сменяющих друг друга. Поэтому, если из произведения выпал стих или отрывок, это трудно заметить, как трудно восстановить правильный порядок стихов, если он нарушен; одни и те же бейты относят к разным произведениям с таким же размером и рифмой. Еще сложнее обстоит с атрибуцией фрагментов; индивидуальные стили не различались так четко, чтобы однозначно устанавливать авторство по стилистическим признакам.

Богатство языка древнеарабской поэзии изумляет и ставит исследователей в тупик. Обилие синонимов для обозначения одних и тех же предметов, явлений, действий и качеств увеличивается еще больше за счет разнообразия именных и глагольных форм, широкого употребления эпитетов, подчас заменяющих нарицательные имена, большого количества метафор. Характерными средствами художественной выразительности в этой поэзии служат часто применяемые сравнения, конденсируемые в одно слово или развертываемые в целую картину [30, 2, 253—254]. Бедуинские поэты хорошо знали и тонко чувствовали окружающую их естественную среду, одухотворяли ее и использовали известные им свойства природных объектов для изображения человека. Они создавали чувственно-наглядные зарисовки родных пейзажей, при помощи олицетворений и психологических параллелизмов описывали природу созвучной человеческим эмоциям и настроениям.

Позиция ислама с его новой концепцией человека первоначально была враждебна по отношению к поэзии, унаследованной от эпохи «неведения» и пронизанной языческим миросозерцанием. Мухаммаду случалось возражать против того, чтобы его принимали за обыкновенного прорицателя или поэта; он имел и личные столкновения с какими-то поэтами и сказителями, которые не спешили с признанием его учения и даже выражались о нем насмешливо и непочтительно. Лишь на последнем этапе деятельности Мухаммада два не самых видных, современных ему поэта сложили в его честь панегирики. В первые десятилетия исламской эпохи поэзия отошла на второй план и испытала некоторый упадок, однако затем возродилась с новой силой в Аравии и за ее пределами.

 Дамасские халифы из династии Омейядов вернулись к

прежней практике доисламских правителей окружать себя поэтами, покровительствовать поэзии и искать в ней опору для поддержания своего авторитета среди арабских племен. Наиболее выдающиеся поэты, ал-Ахтал, Джарир и ал-Фараздак, не уступали древним мастерам касыды, особенно в жанрах восхваления и поношения. Они жили и творили в обстановке непрекращающихся гражданских войн, неизменно вступая в поэтическую полемику друг с другом. Их ожесточенные взаимные нападки подогревались острым соперничеством арабских племен и получали широкий резонанс.

Новые явления в поэзии этого периода наблюдаются в аристократической среде крупных городских центров Халифата (Мекки, Медины, Дамаска), где получила развитие любовная лирика, которая отливалась в форму коротких самостоятельных стихотворений (*газал*). Ярким представителем этого жанра был мекканец Умар ибн Абу Раби'а (ум. ок. 719 г.), который ввел ряд новинок в технику арабского стиха и значительно упростил поэтическую лексику. Любовная лирика расцвела и в бедуинской среде в Аравии, но по содержанию она отличалась от городской. Здесь выдвинулась плеяда певцов идеальной, или «узритской» (по племени узра), любви. Поэт и его возлюбленная составляли неизменную пару несчастных влюбленных, которые умирали от неутоленной любви или от тоски, когда их разлучала смерть. Позднее о знаменитых парах (Джамил и Бусайна, Маджнун и Лейла, Кусаййир и Азза и др.) были сложены романтические повести.

У большинства, если не у всех, народов земли искусство слова начиналось с поэзии, но мало найдется в истории примеров, когда устная архаичная поэзия какого-либо народа, подобно арабской, была бы записана с такой полнотой и тщательностью и сохранена на века. Доисламская и раннеисламская поэзия имела поистине счастливую литературную судьбу. Она почти целиком вошла в состав средневековой арабской литературы и оказывала на нее воздействие в течение длительного времени, так как была признана образцом для подражания, своего рода классикой.

Действительно, во все последующие периоды над арабской поэзией довлели те художественно-эстетические и формальные особенности, которые были выработаны в эпоху ее устного бытования. Касыда с ее набором сюжетов и композиционными условностями, монорифмный характер арабского стиха, метрика и образные средства сохранялись вплоть до начала XX в. Письменность способствовала их закреплению, широкому распространению и постоянному воспроизведению.

Вместе с тем именно в эпоху литературных записей и пе-

реводов, в VIII—X вв., арабская поэзия претерпела ряд незначительных на первый взгляд изменений и постепенно преобразилась. Традиционность и преемственность тематики и жанров поэзии не отрицались — наоборот, всячески подчеркивались. Но прежние темы и образы разрабатывались по-новому и в составе касыды, и в отдельных коротких стихотворениях, причем удельный вес последних заметно возрос.

Любовная лирика была продолжена в том направлении, которое ей было дано городской и бедуинской поэзией VII в.; она стала очень популярной. Если в древней поэзии встречались мысли о бренности жизни и неодолимости судьбы, сжато сформулированные в одном-двух бейтах, то теперь стихотворения на морально-этические темы вырастают в особый жанр — *зухдийат*; это философские размышления, облеченные в изящную форму; чаще всего они окрашены в пессимистические тона, в них звучат жалобы на скоротечность жизни, молитвенные и покаянные настроения. Самопрославления в бедуинском духе отступают на второй план, на смену им приходят прославления сильных мира сего — панегирики.

В описаниях, как прежде созерцательных и статичных, меньше внимания уделяется пустыне и ее обитателям, иногда поэты ограничиваются простым их упоминанием; расширяется круг предметов и явлений действительности, причастных к красоте и потому достойных любования и поэтического описания: это сельские и городские пейзажи, сад, речка и пруд, цветы и плоды, дворец и фонтан и пр.; описания вина и пирующего поэта, выезда на охоту и охотничьих собак (или сокола) стремятся выделиться в самостоятельные жанры («винные» и «охотничьи» стихи). В сатирах смягчается элемент прямого поношения и откровенной ругани, чаще они строятся на осмеянии морально-интеллектуальных качеств и социального поведения человека, а не внешности и телесных недостатков; появляются стихи юмористические и пародийные.

Главным же показателем происшедших изменений, по наблюдениям самих арабов, стал «новый стиль» поэзии (*бади'*), под которым понимали образные средства на уровне поэтической лексики и поэтического синтаксиса: всякого рода сравнения и тропы, метафорические приемы и способы украшения речи, умелый подбор слов и их эффектные сочетания. Не то чтобы они впервые появились — средневековые теоретики вскоре принялись доказывать, что они искони присущи арабской словесности,— они были необычны, нетрадиционны и применялись «новыми» поэтами сознательно и систематически.

 «Новыми» (или «молодыми», «недавними» — *ал-мухдасун*)

называли преимущественно поэтов второй половины VIII и IX в. В большинстве они были связаны с Багдадом и аббасидским двором. Самые известные среди них — Башшар ибн Бурд, Абу Нувас, Абу-л-Атахийа, Валиба ибн Хубаб, Муслим ибн ал-Валид, Ибрахим ал-Маусили и его сын Исхак, Абу Таммам, ал-Бухтури, Ибн ар-Руми, Ибн ал-Му'тазз. Благодаря их творчеству, отмеченному утонченностью чувств, уравновешиваемых рациональным началом, их отточенной поэтической технике арабская поэзия поднялась на более высокую ступень. Эти поэты и вводимые ими новшества были приняты и оценены далеко не сразу, но, когда их признали, они сами стали классиками, которым подражали бесчисленные поколения поэтов.

Арабская поэзия издавна была связана с исполнительским искусством, декламацией и пением; Багдад раннеаббасидского времени упрочил эту традицию. Касыды и в особенности короткие лирические стихотворения исполнялись певцами и певицами в музыкальном сопровождении. Это было главным средством светского развлечения знати и просвещенного общества. Удачные стихи становились популярными песнями. Багдадский стиль роскошной и красивой жизни с неизменным участием поэтов, музыкантов, певцов и танцовщиц вошел в моду, стал образцом для провинций и был унаследован государствами, отделившимися от Халифата. Этим объясняется, видимо, необычайный успех арабской поэзии и ее распространение от Средней Азии до Испании и Сицилии; даже там, где вытеснялась живая ее традиция, она оставалась в книгах.

Приток свежих сил в арабскую поэзию никогда не прерывался, так как изучение ее стало одним из элементов общего образования. Эрудиция в этой области и умение слагать стихи считались хорошим тоном и признаком образованности и хорошего воспитания. Однако ориентация на прошлые достижения арабской поэзии в доисламскую, омейядскую и раннеаббасидскую эпохи, упор на формальную ее сторону, на повторение ее извечных, ставших каноническими тем и образов, на литературные реминисценции и намеки заставили ее вращаться в порочном кругу.

В более поздние периоды (начиная с X в.) не было недостатка в поэтах, обладавших высокой культурой слова и искусной техникой. Большую популярность приобрел ал-Мутанабби (ум. в 965 г.). Его хвалебные и сатирические касыды перегружены стилистическими украшениями, изысканными метафорами, гиперболическими сравнениями и т. п.; в отделке стиха он достигал изощренного мастерства; его творчество вызывало противоречивые оценки, но и поныне он

считается едва ли не величайшим арабским поэтом вообще. Крупнейшим поэтом-мыслителем признан Абу-л-Ала ал-Ма'арри (973—1057). Начав с подражаний ал-Мутанабби, он еще более усовершенствовал технику стиха, введя усложненные двойные рифмы. В цикле философских стихотворений «Обязательность необязательного» (*Лузум ма ла йалзам*) он широко и свободно судил о своей эпохе, о религии и вечных проблемах человечества, делая подчас пессимистические заключения.

Несколько особняком стояла арабская поэзия в Испании, тесно связанной с Магрибом и Сицилией. В VIII—X вв. нормой и идеалом для нее являлись образцы, сложившиеся в Багдаде, но уже тогда в ней выдвинулись замечательные мастера (ал-Газал, Ибн Абдраббих, Ибн Хани и др.). Постепенно в андалусской поэзии не только появился местный колорит в виде новых тем и образов, но и возникли строфические формы *мувашшах* и *заджал*, до тех пор чуждые арабской поэзии. Они родились в простонародной среде, проникли в литературу и распространились также на Ближнем Востоке. К XIII в. мувашшах превратился в одну из канонических форм арабской поэзии, а заджал избежал стилизации и оставался излюбленным народным жанром; и в том, и в другом допускалось употребление диалектизмов; в структурном отношении они почти не различались и содержали от четырех-пяти до десяти строф. Расцвет андалусской поэзии приходится на XI в., преобладающая ее тематика — панегирики, любовная лирика, «винные» стихи и описания природы. Многие андалусские поэты XI—XIII вв. прославились своими элегиями на падение арабских династий и городов под ударами Реконкисты (Ибн Абдун, ал-Вакаши, Ибн Хафаджа, Салих ар-Рунди и др.).

С XII в. на языке арабской поэзии получают выражение идеи религиозного мистицизма (суфизма). Для суфийской поэзии характерно сочетание вакхических и эротических мотивов с экстатическими обращениями к божеству; ее видными представителями были андалусцы Ибн ал-Араби (1165—1240), аш-Шуштари (ум. в 1269 г.) и египтяне Умар ибн ал-Фарид (1182—1235) и ал-Бусири (ум. в 1294 г.).

Со времен первых записей сфера бытования арабской поэзии разделилась на устную и литературную, и ее развитие пошло двумя разными путями, которые то сближались, то далеко расходились. Устная поэзия, более живая и подвижная, всегда подспудно питала «высокую» литературную; в эпоху упадка последней влияние устной поэзии сказывалось ощутимее. Наряду с вычурной поэзией Сафиаддина ал-Хилли (XIV в.) и ему подобных существовала тенденция к опро-

щению языка и использованию строфических и народных песенных жанров (*маввалей, дубайтов* и др.). Нередки и случаи прямых фольклорных записей.

Понятно, что в мире средневековой арабской книги поэзия занимала видное место и по объему, и по значению. Поэзия прежде всего светская, а только потом религиозная; их соотношение в пользу последней изменилось лишь в поздние периоды. Основными видами книг, посвященных поэзии, были диваны и антологии. Персидским словом *диван* обозначали сборник стихотворений либо одного поэта, либо поэтов одного племени. Существовали три способа организации поэтического материала в диванах отдельных поэтов: в алфавитном порядке рифм, в порядке убывания количества бейтов в стихотворениях — от длинных к коротким, по темам. Диван племени складывался из диванов каждого поэта, помещаемых один за другим.

Поэтические антологии разнотипны: избранные стихи древних поэтов, как знаменитые *ал-Му'аллакат*; своеобразные дуэты, вроде открытой переписки,— дружеские, любовные (циклы стихов юноши и девушки), полемические (перебранка Джарира и ал-Ахтала, Джарира и ал-Фараздака); антологии, где поэты распределены по разрядам-поколениям (*табакат*); антологии стихотворцев одного города, одного региона, государства или придворного круга. Тематические антологии, где стихотворения и фрагменты подобраны и включены целиком или частично, подряд или с отбором (по разным признакам, диапазон — широчайший); они могут быть на одну или разные темы. Антологии стихов, посвященных одному событию, одной дате, восхвалению одного лица и т. п.

Любая книга по поэзии может содержать только стихи или сопровождаться прозаическим текстом: предисловием составителя, биографическими сведениями о поэтах, разъяснениями обстоятельств и причин сочинения стихов либо реальным и филологическим комментарием. Наконец, антологии и диваны различаются по объему: от тоненькой тетрадки до толстенного тома или многих томов. Отдельные касыды также занимают иногда целый рукописный томик.

Прозаический текст может иметь подчиненное или самостоятельное значение, быть меньше поэтического текста по объему, равняться ему или превосходить его. Наконец, существуют филологические труды, в которых поэзия цитируется как иллюстративный материал, хотя достигает иногда трех четвертей их объема, как, например, в «Книге поэзии и поэтов» ал-Джахиза. Диван поздних авторов может приобрести значение «собрания сочинений» и в разных пропорциях состоять из поэтической и прозаической частей. Такие же моди-

фикации претерпевают антологии и становятся смешанными.

Наконец, стихи входят как цитаты в филологические труды почти всех типов, в исторические и географические сочинения, даже в богословские и научные труды. Умение и склонность слагать стихи были столь распространены, что с довольно раннего периода, по крайней мере с VIII в., стали создавать версифицированные сочинения (обычно простейшим размером *раджаз*) в разных областях знания: исторические хроники, трактаты по логике, грамматике, догматике, риторике, медицине и т. д.

Объем писаной поэзии возрастал не только за счет появления все новых и новых поэтов и фиксации их творений, но и за счет литературной обработки фольклорных произведений — песен, отдельных стихов-бейтов.

Проза исконно арабская выступает в тесном единстве и соседстве с поэзией как сопровождающий рассказ-объяснение стихов, рассказ-предание о памятном событии. Вообще в арабской прозе преобладают разнообразные малые формы — рассказы, легенды, анекдоты, притчи, афоризмы, речи, которые входят в книги разного типа и содержания.

Важным источником для пополнения арабской прозаической литературы явились переводы с персидского, сирийского и греческого языков. Особенно емким оказался жанр обрамленной повести, который позволял объединять разнородный литературный материал в сплошное повествование. Сюда относятся «Калила и Димна» — свод сказок и басен, восходящих в конечном счете к индийской «Панчатантре»; сборник «Тысяча сказок», который превратился на арабской почве в сказки «Тысячи и одной ночи», и др.

Необычайно плодотворным был жанр *адаб*, который восходил к персидским образцам сасанидского времени, конкретно — к «Хвадай-намак» и «Айин-намак», переведенным в середине VIII в. Абдаллахом ибн ал-Мукаффа', Абаном Лахики и др. В сочинении адаба очерчен круг знаний, необходимых и достаточных для просвещения ума и сердца, для воспитания полезного члена иерархически организованного общества. Оно обращено в первую очередь к «благородному» сословию, к элите, хотя и притязает на общечеловеческую и вневременную значимость содержащихся в нем рекомендаций. В произведение адаба помещали сведения из разных областей знания, объявляя их лучшими и отобранными. Ставилась задача, чтобы изложение было доступным и наглядным, оптимально сочетающим приятное и полезное, развлекательное и поучительное, художественное и познавательное. Разнообразие достигалось за счет переходов от одной темы к другой, умелой композиции и искусной риторики. Основной

компонент — рассказ о ситуации, моральном поведении, поучительном примере, случае из жизни или литературы; связующим звеном служат отвлеченное рассуждение (о человеческой природе и т. п.) и дидактическое наставление. Многочисленные сочинения ал-Джахиза, Ибн Кутайбы, ас-Са'алиби и др. относятся к этой категории; одновременно они являлись литературными антологиями и превратились в популярные книги для чтения.

Термин *адаб* означал не только литературный жанр — он превратился в одно из содержательных многоаспектных понятий средневековой арабской культуры; в концентрированном виде адаб выражал насущную потребность в социализации личности и совокупность средств ее удовлетворения через «правильное» воспитание и просвещение. Особой разновидностью адаба стали наставления чиновникам (писцам); они включали сведения о том, как составлять образцовые документы, письма и речи; для иллюстрации в них могли быть добавлены копии наиболее удачных документов. Другая разновидность — наставления царям и правителям с рассуждениями о политике и историческими экскурсами. Многие специальные труды писали в «адабной» манере. В новое время адаб стал символом европейского понятия «беллетристика», «художественная литература» (часто в форме *адабийат*).

Сюжетная проза с вымышленным героем появляется только в конце X в. Оригинальный жанр арабской прозаической литературы — *макама*, которая представляет собой рассказ или новеллу с драматизированным сюжетом. Главный ее персонаж, плут и бродяга, попадает обычно в сложную, острую ситуацию, но благодаря какой-либо уловке выходит из затруднения, одурачив толпу. При этом он с циничной откровенностью формулирует мотивы своего поведения, которые оказываются полной противоположностью нормам морали, проповедуемым в серьезных книгах,— моралью наизнанку. С ним «неожиданно» встречается, за ним наблюдает, его речам внимает другой персонаж — рассказчик, который иногда и сам участвует в действии.

Каждая макама имеет завязку и развязку, но не существует в отдельности, а непременно входит в цикл макам (обычно у одного автора их бывает пятьдесят) с двумя постоянными героями. Каждый раз действие разворачивается на новом месте, желательно в другом городе, главный герой выступает в новом обличье, в иной роли, или маске, а рассказчик его «опознает» и разоблачает (либо тот сам открывается); в целом получается цепь похождений, проделок и перевоплощений плута, хронологически и событийно не увязанных между собой. Многоликий герой макамы демонстри-

рует свои разнообразные способности — хитроумие, красноречие, находчивость и изворотливость, вращается то в избранном обществе, то среди простого народа. Макамы пишут изысканной рифмованной прозой, перемежаемой стихотворными вставками.

Родоначальником жанра макам был ал-Хамадани (ум. в 1008 г.), прозванный за его создание Чудом Эпохи — Бади'аззаманом, а создателем лучшего цикла макам — ал-Харири (ум. в 1122 г.) из Басры; всего таких циклов был написано разными авторами несколько десятков, самые последние — в XIX в. И помимо макам рассказы о всяких плутах, пройдохах, нищих попрошайках, т. е. о литературных типах, поставленных до известной степени вне официального общества, нарушающих нормы морали и поведения, в изобилии встречаются в средневековых антологиях. В простонародной среде они стали излюбленным жанром, как показывает пример серии рассказов и анекдотов о Джухе (Гухе).

Популярным литературным жанром стали рассказы о пророках, о разных деятелях раннего ислама (Али, Хамзе, Баттале, Амре ибн Ма'дикарибе), о суфиях и святых. Вокруг имен ряда других категорий исторических лиц — халифов, визиров, поэтов — сложились обширные циклы преданий и рассказов, которые существовали главным образом в устной форме, но время от времени попадали в книги. Соотношение между фольклором и «высокой» литературой было не совсем такое, как мы привыкли видеть на примере близких к нам эпох. Книги читались публично, пересказывались, их содержание частично снова попадало в фольклор, и, наоборот, изустные рассказы все время пополняли книги и сборники. Обширные жизнеописания (*сира*) Антары, Сайфа ибн зу-Йазана, племен хилал и зената, Зу-л-Химмы, мамлюкского султана Бейбарса и др. были записаны в XVII—XIX вв. и составили многотомные книги. Некоторые сиры, например сира Умара ан-Ну'мана, вошли в состав «Тысячи и одной ночи».

Наконец, надо сказать еще об одном жанре, широко представленном в арабских книгах. Афористический способ высказывания был чрезвычайно распространен в арабском фольклоре, в сочинениях самого разного типа можно обнаружить пословицы, поговорки и сжатые изречения. Значительное число хадисов (о них см. ниже) — это, по существу, афоризмы, вложенные в уста пророка Мухаммада. Многие стихи стали крылатыми фразами, которые часто цитировались. Специальные сборники арабских пословиц и поговорок и вообще сентенций, кратко сформулированных в одной фразе, начали составлять еще в VIII в. К чисто арабским добавились затем переводные, из литературы и фольклора разных

народов. Большую популярность получили сборники арабских пословиц, составленные ал-Майдани и аз-Замахшари, собрания изречений Али и легендарного мудреца Лукмана. Во многих антологиях афоризмам и пословицам отводились специальные главы.

Коран выделяется среди других произведений арабской письменности. Он родился не в письменной форме и вообще не был предназначен служить литературным произведением, на это указывают история его создания и название — *ал-Кур'ан*, что значит «произнесение вслух», «декламация» или, менее точно, «чтение». Мухаммад проповедовал свое учение изустно, в течение двадцати с лишним лет (ок. 610—632 гг.). Он возглашал «откровения», «внушаемые» или «ниспосылаемые» ему богом через посредство некоего духа или вестника. На довольно ранней стадии проповеднической деятельности у Мухаммада созрело представление о том, что «славный Коран» хранится в небесной скрижали, предвечной и сокровенной, и ниспосылается ему частями по мере необходимости. Он неоднократно говорил об этом своим слушателям, но при жизни не заботился о том, чтобы земной аналог этой книги был письменно закреплен в той последовательности и в тех выражениях, как он ее сообщал. Более того, он возвращался к уже обнародованным «откровениям», менял их словесное выражение и смысл, разъяснял и дополнял, объявлял некоторые из них «отмененными» и взамен произносил новые, ссылаясь на всемогущество и неисповедимость воли бога. Пока пророк был жив, Коран не находил завершения.

Коран помнили наизусть мусульмане, а отдельные его части, видимо, записывались грамотными людьми. В последние годы жизни Мухаммада, когда возглавляемая им община разрослась и его власть признала вся Аравия, при нем состояли писцы-секретари.

После его смерти возникла настоятельная необходимость собрать воедино все «откровения», упорядочить их и записать. Задача составления сводного текста Корана была возложена на молодого Зайда ибн Сабита, который был вольноотпущенником Мухаммада и исполнял при нем обязанности писца. Он выполнил ее по инициативе Омара в правление халифа Абу Бакра (632—634). Так возник Коран писаный, но его становление на этом не завершилось. Наряду со сводным текстом Зайда продолжали существовать и другие сборники «откровений», провозглашенных Мухаммадом. Поскольку в исламской общине решение всех возникавших вопросов стремились обосновать ссылками на божественные предписания, то их часто цитировали либо по памяти, либо по имевшимся спискам. Коран стал важным оружием в со-

циальной борьбе, вокруг его истолкования и применения начались разногласия. Руководители общины были заинтересованы в установлении авторитетного и общепризнанного текста книги.

К созданию сводного текста Корана вновь обратились около 651 г. при третьем халифе — Османе. Для этого была назначена коллегия из четырех лиц во главе с тем же Зайдом ибн Сабитом. Неизвестно, отличалась ли новая редакция от прежней сколько-нибудь существенно, но теперь были приняты все меры к тому, чтобы сделать ее официальной, размножить в копиях и разослать в главные тогда города — Мекку, Дамаск, Куфу и Басру. Все остальные записи было велено собрать, использовать для сличения, а затем уничтожить, чтобы они не смущали правоверных и не могли служить источником для разнотолков. Однако добиться этого сразу и полностью не удалось: еще в течение двух-трех веков в обращении находились кое-какие версии Корана, имевшие расхождения с текстом официально принятой редакции. Но постепенно они совершенно исчезли, так же как не сохранились прижизненные Мухаммаду записи. Во всех копиях Корана, которые дошли до нас, представлена только так называемая османовская редакция, хотя шииты оставались при убеждении, что в ней недостает кое-каких высказываний в пользу Али.

Возглашенные Мухаммадом «откровения» состояли из отрезков речи, которые назывались *айат* (ед. ч. *айа* — букв. «знамение» или «чудо») и переводятся условно «стихи (Корана)», хотя известно, что Коран создавался в ритмизованной и иногда в рифмованной прозе (*садж'*), а не в стихах. Группы айатов образуют главы, так называемые *суры*, которых насчитывается 114. Как айаты, так и суры неодинаковы по величине. Редакторы Корана имели, очевидно, перед собой готовые блоки текста, которые они должны были расположить в определенной последовательности. Они пошли по формальному пути и разместили суры в порядке убывающего объема, лишь изредка допуская отклонения от этого порядка; на первое место, в частности, была выдвинута коротенькая сура «Открывающая», ставшая уже к тому времени наиболее часто произносимой молитвой. При этом суры более раннего происхождения, состоящие из небольшого количества кратких айатов, попали в конец книги, а более поздние и пространные — в ее начало.

В целом Коран остался книгой хаотичной. В нем беспорядочно перемешаны увещания, предписания, предостережения и угрозы разных лет, обращенные к самому пророку, к верующим, к язычникам или к колеблющимся; назидательные притчи и рассказы на библейские и фольклорные сюжеты;

описания грядущего конца мира и Судного дня, воздаяния грешникам и праведникам; указания и решения, призванные регламентировать все усложнявшуюся жизнь постоянно растущей общины *муслимов* («предавших себя богу»), их имущественные и семейные отношения и т. д.

Коран стал священным писанием мусульман, наиболее часто читаемой и переписываемой книгой. Неудивительно, что он сохранился в десятках тысяч рукописных экземпляров, происходящих из всех областей распространения ислама и арабского языка. Наиболее ранние из дошедших до нас отрывков Корана писаны на пергамене; как правило, они не датированы, но есть среди них такие, которые относят к началу VIII в. Старейшие датированные рукописи Корана на пергамене восходят к X в., а на бумаге — к XI в.

Рукописи Корана представляют удобный объект для изучения истории письма, почерков, орнаментального убранства и переплета арабской книги по причине обилия датированных образцов, относящихся к различным эпохам и регионам; они же дают максимальный диапазон книжных форматов, качества применявшихся материалов и т. п.

Обычно рукопись Корана представляет один том среднего формата и толщины. Существуют рукописи Корана, писанные очень крупным почерком на толстой бумаге, иногда двухтомные, или же миниатюрные, где текст можно с трудом разобрать. Текст Корана для удобства при заучивании наизусть и рецитации, или торжественной декламации речитативом, делили на 30 равных частей (*джуз'*); иногда эти части оформляли в виде отдельных томов, и тогда получался экземпляр тридцатитомный. Отдельные суры Корана имели самостоятельное хождение — либо в особом томе, либо в составе сборника.

Сферы и способы употребления Корана и его фрагментов были чрезвычайно разнообразны. Обучение чтению и письму начиналось с него и нередко на нем и заканчивалось. На Коране клялись и гадали. В нем искали аргументы во всех богословских и юридических спорах, его цитировали в подкрепление любой идеи, любого начинания. Корану отводилось видное место в религиозном ритуале, в обрядах, исполняемых при рождении ребенка, при бракосочетании и похоронах. При свершении государственных актов и ряде других событий светской жизни прибегали к письменному тексту Корана. Цитаты из него, их перифразы, намеки на коранические выражения обнаруживаются во множестве литературных памятников. Обработка коранических сюжетов дала жизнь ряду самостоятельных сочинений.

Вокруг текста Корана в связи с его изучением, письмен-

ной передачей и воспроизведением вслух сложилась особая ветвь арабской богословско-коранической литературы. Очагом ее зарождения были города Аравии, Сирии и Ирака, позднее она разрабатывалась во всех мусульманских странах. Были написаны труды об орфографии Корана и разночтении первых его экземпляров, о разделении его текста на равные части, о разных способах его рецитации, о неподражаемости стиля Корана и различных других его особенностях и достоинствах. Наиболее устойчивая традиция утвердилась в составлении трудов по способам рецитации, всего их было написано свыше семисот, с VIII по начало XX в. Самым авторитетным считался трактат Ахмада ибн Муджахида (859—936) «Книга семи», хотя он дошел до нас лишь в двух рукописных экземплярах, но особую популярность приобрели краткие руководства андалусцев XI—XII вв. ад-Дани и аш-Шатиби.

Весь комплекс вопросов, связанных с текстом Корана и его истолкованием, рассматривался в трудах по экзегезу — *тафсиру*. *Тафсиры* («толкования») содержат филологические, исторические и богословские комментарии ко всему тексту Корана: слово за словом, айат за айатом, сура за сурой. Если сочинения вышеназванной группы представляли обычно трактаты скромных размеров, то тафсиры, как правило, очень объемисты.

Первым авторитетным комментатором Корана считается Абдаллах ибн ал-Аббас (ум. в 686 г.), на его тафсир ссылаются последующие авторы, но реальное существование его комментариев в виде законченного письменного сочинения вызывает серьезные сомнения. Тафсиры ряда авторов первой половины VIII в. сохранились лишь в цитатах у более поздних комментаторов, и только труд Мухаммада ибн ас-Са'иба ал-Калби (ум. в 763 г.) дошел до нас в ряде рукописей. Фундаментальный свод всего, что было сделано по экзегезу Корана за два с лишним столетия, представляет тафсир Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (838—923). Быть может, именно благодаря признанию его авторитета более ранние комментарии вышли из употребления. Несмотря на свой громадный объем (его печатное издание составило 30 томов), тафсир ат-Табари получил широкое распространение, его усердно переписывали в разных концах мусульманского мира на протяжении столетий.

Однако попытки составления новых комментариев к Корану на этом не прекратились, наоборот, продолжались вплоть до начала XX в., хотя неизменно опирались на труд ат-Табари. Одни считали его слишком громоздким и стремились создать более сжатые и практичные руководства, другие

не были удовлетворены излишне эклектичным его характером и истолковывали Коран с определенных идейных позиций. Например, тафсир аз-Замахшари (ум. в 1144 г.) пронизан рационалистическим духом, шииты и суфии писали аллегорические толкования на Коран.

Предпринимались и опыты по составлению новых «исчерпывающих» комментариев. Так, тафсир Абу Бакра Мухаммада ал-Удфави (ум. в 998 г.) насчитывал 120 томов, другой незадачливый комментатор XI в. написал труд в 300 (по другим данным — еще больше) томах, но не смог даже найти ученика, который согласился бы прочитать его и переписать, и отдал в одну из багдадских библиотек; труд его оказался мертворожденным. Наибольшую популярность приобретали доступно изложенные, небольшого объема (2—4 тома) тафсиры; такими стали труды иракца ал-Байдави (ум. ок. 1316 г.) и двух египтян — ал-Махалли (ум. в 1459 г.) и его ученика и продолжателя ас-Суйути (ум. в 1505 г.); рукописи этих тафсиров обнаруживаются почти в каждом собрании арабских рукописей, иногда в нескольких экземплярах. Вообще же солидные рукописи тафсиров и более скромные рукописи прочих коранических сочинений составляют обычно небольшую часть (иногда до 10%) библиотек из арабских рукописных книг. Лишь редкие комментарии удостаивались повторного комментирования; таков, в частности, тафсир ал-Байдави. Писали также сочинения с комментариями на какую-нибудь одну суру Корана, чаще всего на суру «ал-Фатиха», «Йа син» и некоторые другие.

«Божественных установлений», изложенных в Коране, оказалось явно недостаточно для решения множества вопросов, встававших перед новыми поколениями мусульман, даже при очень расширительном и изобретательном их истолковании. Требовались дополнительные. Важный источник был обнаружен в повседневной практике, в поступках, речах, советах и рекомендациях посланника Аллаха к арабам, «печати пророков» — Мухаммада. Вскоре после своей смерти Мухаммад стал превращаться в легенду, притом авторитетную легенду, в эталон человека, по которому надо строить жизнь и мерить поступки каждому правоверному. Идеальный образ пророка и вождя, предстоятеля на общей молитве и основателя государства, нищего и гонимого поборника правды, выступившего против заблуждений своих соотечественников и против сильных мира сего, защитника вдов и сирот, доброго к бедным и рабам, страстного проповедника открывшейся ему истины и стойкого борца за выдвинутые им идеи, человека, который мог таинственно общаться с самим единственным и всесильным богом и в то же время имел явные слабости, со-

здавался, обновлялся и переосмыслялся каждым новым поколением, ему посвящены многочисленные устные и литературные произведения. Учение о пророке Мухаммаде стало важной составной частью ислама, вошло в самый символ веры, в право и богословие, историографию и литературу.

Сообщения, или рассказы, о высказываниях и поступках Мухаммада, о ситуациях, в которых был совершен поступок или произнесено высказывание, составили самостоятельную и притом сильно разросшуюся ветвь арабской литературы. Каждое такое отдельное сообщение называется *хадисом* и подкрепляется *иснадом* — ссылкой на непрерывную цепь людей, через которых оно передавалось от первоисточника до последнего лица, произведшего запись. Первоисточниками выступали люди из ближайшего окружения Мухаммада — Абу Бакр, Омар, А'иша, Али, Абу Хурайра, Абдаллах ибн Мас'уд и др.; к каким-нибудь двум десяткам лиц восходит подавляющее большинство хадисов. Поначалу хадисов было сравнительно немного, постепенно количество передаваемого материала и число участвующих в этой передаче людей увеличивалось. Увеличение происходило за счет удлинения иснадов и, следовательно, перечня имен собственных, варьирования путей, или каналов, передачи, наконец, за счет варьирования самого текста (*матн*) хадисов. Главным же источником пополнения служили, очевидно, благочестивые измышления, невольное и намеренное хадисотворчество, в результате которого в число изречений попали афоризмы и сентенции, авторские и анонимные, фольклорные и литературные, известные и по другим, более ранним источникам на других языках; авторитетом пророка были освящены многие тривиальные истины. За каких-нибудь два с лишним столетия передачи, собирания и изучения хадисов их число достигло астрономических цифр; называют и 300, и 600, и 700 тысяч, миллион и даже полтора миллиона.

Письменная фиксация хадисов прошла несколько этапов: вначале их просто записывали как попало, затем их группировали по именам тех лиц, к которым они возводились как к первоисточнику, наконец, их стали группировать тематически. От первого этапа практически ничего не сохранилось, кроме цитат, от второго — знаменитые *ал-Муватта* Малика ибн Анаса (сборник 1700 хадисов) и *Муснад* Ахмада ибн Ханбала (сборник свыше 30 000 хадисов), фрагменты других. Третий этап оказался весьма знаменательным и пришелся на вторую половину IX в., когда были составлены шесть сборников хадисов, которые надолго и прочно завоевали авторитет и переписывались в большом числе экземпляров. Один из них — *Сахих* («Истинный», или «Достоверный») ал-Бухари —

практически стал вторым вслед за Кораном авторитетом. Эти сборники были достаточно объемисты, и их рукописные копии представляют солидные тома или многотомники. Кроме того, их комментировали, и возникал труд, вдвое или втрое превышающий комментируемые сборники; их всячески сокращали, делали из них всевозможные извлечения; популярны были сборники по 40 хадисов — минимальное их число, которое полагалось знать каждому верующему. Заключенный в них материал служил для всяких сопоставлений и оценок, одним словом, вокруг этих знаменитых сборников складывалась хадисоведческая литература, объем которой неизменно возрастал. Кроме того, забракованные составителями этих сборников хадисы также не совсем были преданы забвению, время от времени они всплывали на страницах книг, чтобы с какой-нибудь стороны подвергнуться обсуждению.

Изучение методов собирания хадисов, передачи их устным и письменным путем, проверки их достоверности, их классификации и т. п. сложилось в целую дисциплину — основы (*усул*), или методику хадисоведения. Осознавая поддельный характер многих хадисов вместе с их иснадами, наиболее серьезные ученые пытались выработать критерии достоверности хадисов. Показательным они считали надежность иснада и каждого его звена, т. е. безупречный нравственный облик передатчика, позволяющий на него положиться. В зависимости от этого они устанавливали истинные, или достоверные, хадисы, хорошие, или приемлемые, и подозрительные, или слабые.

В особую отрасль знания выросла наука о передатчиках, перечни которых (вместе с краткими биографическими данными и характеристикой), составленные в алфавитном порядке по именам или же по разрядам-поколениям (*табакат*), образовали целые тома биографических словарей. Знание хадисов стало специальностью, занимавшей десятки, сотни, тысячи людей в разных мусульманских странах в разные эпохи. Возникли специальные школы по изучению хадисов и особые библиотеки, состоявшие по преимуществу из книг по хадисоведению и предоставленные к услугам искателей хадисов (*мухаддисов, туллаб ал-хадис*).

Коран вместе с его толкованием и предание об изречениях и поступках Мухаммада легли в основание исламской сунны, представления об образе жизни, или свода правил и законов, согласно которым должна протекать индивидуальная и социальная жизнь мусульман. Сунна должна была дополняться и корректироваться коллективно выработанным единодушным мнением общины (*иджма' ал-умма*) и личным суждением (*ра'й*) ее выдающихся ученых. Учение о сунне после

некоторой разработки и приведения в систему превратилось в юридическую доктрину (*фикх*).

Комментирование Корана, хадисоведение и фикх развивались одновременно и друг на друга влияли. Тематические сборники хадисов стали основным источником права. В европейском исламоведении была выдвинута теория, будто такие сборники были составлены в ответ на запросы фикха, когда потребность упорядочить законы и нормы стала настоятельной. Во всяком случае, составители двух сборников хадисов Малик ибн Анас и Ахмад ибн Ханбал стали основателями-эпонимами соответствующих школ (*мазхабов*) фикха, маликитской и ханбалитской, а сами их сборники — главными авторитетными сочинениями этих школ. Точно так же основатели других популярных школ законоведения Абу Ханифа и аш-Шафи'и (как и забытые потом Суфйан ас-Саури, ал-Ауза'и и др.) были знатоками хадисов и толкователями Корана, которые систематизировали свои знания в виде целого учения. Впрочем, им принадлежит лишь зародыш учения, которое было детально разработано их последователями и учениками.

У истока каждого мазхаба лежит несколько сочинений, которые были признаны основополагающими. Общим для этих сочинений является то, что они рассматривают примерно одинаковый круг вопросов: ритуальная чистота и личная гигиена верующего; молитва; налог в пользу бедных; соблюдение поста; паломничество в Мекку; участие в войне за веру и раздел военной добычи; милостыня; заключение торговых сделок; обрезание; брак; судопроизводство, свидетели на суде, их присяга; градация человеческих поступков: похвальные, одобряемые, дозволенные, неодобряемые, греховные, уголовно наказуемые; уголовные преступления и наказания за них; наследование и раздел наследства; *вакф* как особая форма собственности; взаимоотношения мусульман с иноверцами; государство и политика и т. д. Подавляющее большинство юридических сочинений делится на главы, называемые «книгами» (*китаб*), в которых рассматривается одна из этих проблем. Число и порядок глав, их соотношение и детализация могут варьироваться, так же как варьируются изложение, доказательства, приводимые примеры.

Основным доказательством служит прецедент, зафиксированный в Коране (как веление свыше), в хадисах (как установление пророка Мухаммада), либо имевший место в практике первых халифов, современников и сподвижников Мухаммада или более поздних авторитетов (рассматривается как практика исламской общины, согласное мнение ее), либо подтверждаемый мнением наиболее известных факихов

(т. е. знатоков и истолкователей *шар'а*, или шариата,— закона). Недаром мусульманское право называют прецедентным правом. Государственного законодательства и уложения законов в арабо-мусульманском мире долго не знали. Отсюда особое значение книг по фикху.

Действительно, авторитетные сочинения переписывали многократно, из века в век. Самих сочинений было создано необычайно много. Это всеобъемлющие руководства по фикху с главами на все упомянутые темы, которые изложены либо в виде сжатых правил и рекомендаций, либо необычайно подробно, с множеством ссылок на прецеденты и разбором примеров; это и монографии на одну из тех тем; сочинения об этике судьи, т. е. пособия по отправлению судопроизводства; собрания фетв, т. е. конкретных судебных решений; теоретические труды об «основах фикха», в их числе труды об отмененных и отменяющих айатах Корана, об *иджма'*, о *ра'й*, о *кийасе* (суждении о прецедентах по аналогии) и т. п. Громадное число книг по фикху было создано в виде комментариев на ранее обнародованные сочинения.

Учение о едином боге, его особых свойствах и ипостасях, о пределах его власти над миром и человеком, об остающихся на долю человека возможностях и свободе его воли всегда стояли в центре внимания средневекового мусульманского общества, по крайней мере его интеллектуально активной части. Богословие развивалось сначала в русле комментирования Корана и хадисоведения. Арабские переводы трудов по философии и метафизике, участие в спорах искушенных представителей других религиозных общин, оказавшихся в составе Халифата, социально-политическая борьба, формулируемая подчас в религиозных идеях, и разделение теоретически единой общины муслимов на разные секты и школы подняли богословие на новый уровень абстракции, вооружили его новыми доводами и способами аргументации. Из примирения и соединения исламской сунны и эллинистической философии сложилась догматика, основателем которой считается ал-Аш'ари (X в.). Она также разрабатывалась в большом числе книг, как в детальных трудах, так и в компендиях и в монографиях, посвященных отдельным сторонам вероучения (о единобожии, о миссии пророков, о Судном дне и загробном мире и т. п.).

Как во всех великих цивилизациях средневековья, так и в исламском мире на почве народных верований возник мистицизм, принимавший разные формы. В исламе его сторонники получили название суфиев. Ортодоксальные мусульманские богословы долго не признавали суфизм, государство преследовало его сторонников. Однако в конце XI в. ал-Га-

зали (ум. в 1111 г.) предпринял попытку обосновать умеренные суфийские идеи с позиций догматического богословия. Попытка имела успех и способствовала официальному признанию суфизма, терпимому отношению к нему. Суфизм и раньше не представлял какого-либо единого учения и после официального признания продолжал дробиться на все новые течения и пути (*тарика*). Если от ранних аскетов и суфиев остались только изречения, подлинные или приписываемые им, то с XII в. и далее суфии, особенно идейные лидеры и основатели братств, не были чужды литературной деятельности. Каждое направление создавало свои книги с изложением догматов, своим набором молитв, описанием путей приближения к богу, набором жизнеописаний святых и их духовных подвигов. Получила развитие и арабская суфийская поэзия (не достигшая, правда, такого расцвета и известности, как персидская или турецкая). Суфийские братства в разной степени признавали книжность, некоторые начисто ее отвергали. Но многие библиотеки позднего периода связаны также с суфийскими кругами и учреждениями.

Разветвление исламской общины на течения и группировки на почве религиозно-политических движений и догматических споров породило немалое число арабских ересиографических трудов; последние стоят, собственно, на границе богословия и историографии.

Своим происхождением и идейными установками арабская историография обращена одной стороной к светской литературе, другой — к исламскому вероучению. Главным предметом арабских исторических трудов была история исламской общины, выраженная в деятельности ее политически и духовно активной части. К этому добавились народные предания доисламской Аравии, легендарная история древних пророков и персидских царей, у христианских авторов — история церкви и отрывочные сведения из истории Византии.

Для средневекового арабского общества характерны вполне определенные формы развитого исторического самосознания, четкое летосчисление по лунному календарю, преемственность историографической традиции, несмотря на перемещения и множественность политических и культурных центров. Летописание, биографии и предания, по-разному сочетаясь, породили на протяжении веков разнообразные жанры и типы сочинений. Общий объем историографической продукции, количество авторов и сочинений в целом имели тенденцию постоянно нарастать.

Фундаментальная идея, определявшая мировоззрение и задачи историков, заключалась в том, что история представляла собой осуществление божественного замысла по управ-

лению человечеством, особенно же — исламской общиной. В дополнение к этой теологической концепции впоследствии была выдвинута идея моральной ценности историографии: она-де увековечивает память о благих и дурных деяниях людских и делает их примером для назидания будущим поколениям [18, 127, 133]. Единственная попытка естественнонаучного объяснения исторического процесса была предложена в XIV в. Ибн Халдуном, однако не была сколько-нибудь последовательно реализована даже в его собственных трудах.

Большая работа по сбору и классификации преданий и фактического материала по истории доисламской Аравии и ранней исламской общины была произведена хадисоведами и филологами VIII в., однако их труды сохранились лишь в обработке и передаче более поздних авторов. От первой половины IX в. до нас дошел ряд исторических сочинений: жизнеописание пророка Мухаммада, сборник биографий его сподвижников и видных деятелей ислама второго поколения, своды преданий различных групп арабских племен, монографии об отдельных крупных событиях и военных походах.

Создание трудов более широкого плана, в которых разнородные материалы предшествующих авторов объединены в связное историческое повествование, относится ко второй половине IX в. и связано с именами ал-Балазури, ад-Динавари и ал-Йа'куби. Изложение фактов истории исламской общины и государства они предваряют кратким обзором всемирной истории от сотворения мира; материал для такого обзора, по преимуществу легендарный, они черпали из иудеохристианских и персидских источников, которые стали доступны к тому времени на арабском языке.

Ранний период арабской историографии завершает «История пророков и царей» ат-Табари — огромный свод исторических материалов; она стала наиболее авторитетным трудом по истории исламских стран и народов первых трех веков хиджры. Возможно, что столь же значительным был обширный труд замечательного путешественника, географа и историка ал-Мас'уди (ум. ок. 956 г.), однако он сохранился лишь в краткой версии.

К IX в. относится зарождение арабской региональной историографии, которая развивалась вплоть до нового времени, то пышно расцветая, то местами затухая. В этом жанре были написаны труды по истории Египта, Испании, Йемена и других, даже отдаленных мусульманских стран с неарабским населением, а также по истории ряда городов. Нередко труды по региональной истории сливались с хроникой местных династий, предваряемой кратким обзором истории Халифата.

16 Зак. 194

Обширную и все разраставшуюся область арабской историографии составляла биографическая литература, ранними образцами которой были жизнеописание Мухаммада и перечни разрядов (*табакат*) его последователей в двух-трех поколениях, авторитетов в области хадисов и сунны (первый опыт принадлежит Ибн Са'ду, умершему в 844 г.). В дальнейшем писали как биографии отдельных лиц, так и своды биографий. Биографические своды имели либо хронологическое, либо алфавитное построение. Показатели, по которым выбирали людей для включения сведений о них в тот или иной биографический труд, могли быть разными: род занятий (собиратели и знатоки хадисов, законоведы, судьи, грамматики и филологи, поэты и литераторы, музыканты и певцы, врачи и астрономы), принадлежность к идейному течению (суфии-мистики и аскеты, алидские мученики, хариджиты, шииты, маликиты, шафииты и т. п.), место жизни и деятельности (город или область) либо комбинация этих показателей. Биографические своды могли охватывать очень узкий круг лиц и представлять небольшой томик вроде труда ас-Сирафи (X в.) о филологах Басры или включать сведения о многих сотнях и тысячах человек и достигать грандиозных размеров, как труд Ибн Асакира (XII в.) о дамаскинцах или словарь мусульманских деятелей ас-Сафади (XIV в.).

Статьи биографических трудов содержат обычно стереотипный набор сведений о каждом лице, словно бы составитель отвечал на некую стандартную анкету: имя и прозвища, когда и где родился, где, у кого и чему учился, кому и что преподавал, куда ездил, какое имел отношение к государственной службе, какие труды написал; иногда добавляются его стихи или остроумные высказывания, приводятся один-два курьезных эпизода из его жизни, чрезвычайно редко указываются черты его характера и внешности или индивидуальные привычки; непременно приводятся ссылки на источник сведений и тщательно фиксируются хронологические данные.

Сочетание истории и биографии породило уже в X в. труды, которые можно назвать биографическими хрониками. К их числу относятся история вазиров ал-Джахшийари, история египетских судей ал-Кинди и подобные им. Свою историю Аббасидов ас-Сули (ум. в 946 г.) наполнил биографиями халифов и придворных, литераторов и чиновников и таким обильным литературным материалом, что она стала походить на антологию и действительно стала важным источником по истории литературы этого периода. Однако применение такого же метода в написании династийных историй по заказу

и под контролем царствующих особ превратило их в напыщенные произведения, что пошло во вред объективности и достоверности исторических данных. Их высокая литературная репутация способствовала появлению аналогичных трудов в большом числе.

В арабской историографии возникали и своеобразные труды, которые оставались одиночными или имели мало подражаний. Таковы историческая энциклопедия Ибн Кутайбы (ум. в 889 г.), «Хронология народов» и «Индия» ал-Бируни (ум. в 1048 г.), история христианских монастырей аш-Шабушти (ум. ок. 998 г.).

С конца XII — начала XIII в. вновь возрождается жанр всеобщей хроники, складывающейся из компилятивной и краткой истории ранней исламской общины (или истории от сотворения мира) и современных исторических и биографических анналов. Выдающийся труд в этом жанре — *ал-Камил* Ибн ал-Асира (ум. в 1233 г.), который стал примером для подражания и из которого черпали многочисленные историки Сирии, Египта и других стран. Продолжает появляться также большое количество династийных и биографических хроник, принадлежащих подчас тем же авторам общих хроник. Некоторые из них пишутся вычурным стилем. Основными центрами арабской историографии с эпохи Айюбидов (XIII в.) становятся Египет и Сирия, где было создано множество объемистых политических анналов, общих хроник, биографических сводов, трудов по истории отдельных отраслей знания (тафсира, самой историографии и т. д.).

На основе изучения арабского языка и его литературных памятников вырос обширный раздел средневековой письменности — целый комплекс филологических дисциплин, носивших в значительной мере оригинальные черты. Филология находилась у арабских ученых в большом почете, входила в круг обязательных знаний, служила темой светских бесед и диспутов, составляла важнейший компонент начального и высшего образования. Поэтому филологические труды — их происхождение и общий характер были рассмотрены в первом очерке — создавались в большом количестве, усердно переписывались и находили широкий спрос. В библиотеках им принадлежало видное место, на их долю приходится значительный процент сохранившихся арабских рукописей.

Сочинения авторов, живших до ал-Халила и Сибавайхи, в рукописях неизвестны, сохранились лишь их имена, названия некоторых сочинений и редкие ссылки на них. «Книга» Сибавайхи, несмотря на весь свой авторитет, дошла только в нескольких десятках рукописных экземпляров. Погибло также большое число трудов наиболее плодотворного перио-

да в развитии арабской филологии, т. е. VIII—X вв., хотя и сохранившаяся часть немала.

Наибольшее распространение в рукописных копиях получили сжатые курсы арабской грамматики, ставшие популярными учебными пособиями, и некоторые комментарии к ним. Главным образом они были созданы в XII—XV вв.

Толковые словари арабского языка, как правило, составляют один или много томов большого формата, их переписка была сопряжена со значительными затратами времени и труда. Просто удивительно, что почти все они сохранились, хотя их списки довольно редки в современных хранилищах; только несколько словарей-гигантов погибли.

Своеобразный культ родного языка у арабов нигде не проявлялся так ярко и полно, как в лексикографии. Каждое слово, которое было употреблено в устной речи, особенно бедуинами, в чьем-либо стихотворении, литературном или научном произведении, нередко и слова иностранного происхождения фиксировались в лексикографических трудах. К редким и «странным» (*гариб*) словам питали особое пристрастие. Найти и вставить в свой словарь малоизвестное слово или выражение давало автору возможность отличиться и блеснуть похвальной эрудицией. Богатство арабского словаря вообще служило предметом особой гордости, и многие этим кичились. Только трезвый научный ум ал-Бируни усмотрел в чрезмерно развитой синонимии и многозначности слов «огромный недостаток языка» и свидетельство его бедности [5, 219—220]. После первого основополагающего словаря ал-Халила (VIII в.) было составлено много небольших монографий на отдельные темы филологами Басры, Куфы, Багдада, Каира, Дамаска. Большие толковые словари составлялись Ибн Дурайдом (IX в.) в Фарсе, ал-Азхари (X в.) в Герате, ал-Джаухари (X в.) в Нишапуре, ал-Кали (X в.) и Ибн Сидой (XI в.) в Испании, аз-Замахшари (XII в.) в Хорезме, Ибн Манзуром (XIII в.) в Каире, ал-Фирузабади (XIV в.) в Мекке и аз-Забиди (XVIII в.) в Египте.

Вместе с тем европейскими арабистами в средневековых текстах было обнаружено множество слов, которые не были зафиксированы в словарях, и ряд специфических значений у известных слов. Это свидетельствует об ограниченности кругозора лексикографов, о том, что они ориентировались на нормативный «чистый» язык, замыкались в профессиональных рамках и сосредоточивали внимание на архаическом слое лексики. Какие-то классы слов, какой-то слой значений и круг текстов, в которых они встречаются, выпадали из их внимания, от их наблюдательности ускользали существенные контекстуальные значения слов.

Объем словарей разрастался вследствие увеличения размера словарных статей за счет подтверждающих примеров на употребление каждого слова или каждой формы, за счет приводимых синонимов.

Принципы и методы лексикографической работы (вокабула с этимологическим, грамматическим и реальным объяснением) проводились во многих комментариях и нашли применение в ряде областей знания, в результате чего появились словари географические, фармако-ботанико-минералогические и т. п.

Основы арабской просодии и метрики были заложены тем же великим ал-Халилом в VIII в. Впоследствии почти в каждом веке появлялись в различных центрах филологической учености по одному-два переложения теории *'аруда* (*аруза*), т. е. просодии и метрики. В основном это трактаты небольшого объема, иногда версифицированные, и более или менее обширные комментарии к ним. По числу сочинений и их рукописных копий этот раздел арабской филологии занимает относительно скромное место.

Более обширен и разнообразен ее раздел, посвященный стилистике, поэтике и литературной критике, хотя он возник сравнительно поздно (во второй половине IX в.) и, как предполагают, под иноземными влияниями. Стержневым здесь является учение о поэтических фигурах, а в нем большое место занимают непосредственные наблюдения над практикой арабского словесного искусства. К тому же терминология этого учения и способ подачи материала оригинальны и указывают, скорее, на самостоятельное развитие. Лишь исходные положения основываются, вероятно, на некоторых общих идеях греческой формальной логики и индийской риторики, проникших на арабскую почву через переводы. Конкретные пути и степень влияния греческих и индийских теорий на развитие арабской поэтики пока отчетливо не выяснены, но арабисты придерживаются обычно либо «индийской», либо «греческой» гипотезы ее происхождения.

Родоначальником учения о поэтических фигурах был талантливый поэт и тонкий филолог Абдаллах ибн ал-Му'тазз (ум. в 908 г.); ему принадлежит небольшой трактат [30, 6, 96—330], в котором он установил пять фигур «нового» (*бади'*), или тропов, и двенадцать «украшений» образной речи и проиллюстрировал их примерами. Разрозненные и несистематические наблюдения над стилем арабских поэтов и прозаиков встречаются еще у предшественников и современников Ибн ал-Му'тазза, двое из которых были его учителями. Почти параллельно с ним работал другой теоретик и критик стиля — Кудама ибн Джа'фар. В X в. влияние Ибн ал-Му'-

газза отразилось в ряде трудов по арабской литературе, а на рубеже XI в. ал-Аскари дал систематический свод накопленного теоретического и иллюстративного материала в «Книге о двух искусствах (поэзии и прозе)». Во второй половине того же столетия Ибн Рашик написал очень содержательный труд по истории и теории поэзии. В начале XIII в. плодотворное развитие этой области арабской филологии завершают два сочинения: исследование Ибн ал-Асира (брата историка) и труд ас-Саккаки, который привел теорию поэтики и стилистики в четкую систему. Сочинение ас-Саккаки приобрело необычайную популярность, особенно в кратком переложении ал-Казвини; большинство более поздних трудов представляет комментарии и глоссы на ас-Саккаки, ал-Казвини и отчасти ал-Аскари.

Если все предшествующие разделы письменности берут истоки в устной арабской словесности и социально-идеологическом опыте ранней исламской общины, то ряд отраслей книжного знания восходит к совершенно другим корням — к иранской и византийской культуре и к тем компонентам, из которых они обе складывались, а также к культурам тех малых конфессиональных и этнических групп, которые уживались на территории Халифата, как прежде на территории Ирана и бывших византийских провинций. Эти отрасли знания перешли к арабам главным образом путем прямых переводов письменных памятников с других языков.

Сюда относятся прежде всего философия (араб. *фалсафа*) с ее ответвлениями, далее — география, математика и астрономия, теория музыки, алхимия и прочие оккультные знания, медицина, ветеринария, фармакогнозия, ботаника, зоология, минералогия и некоторые другие.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что переводные сочинения недолго имели хождение в том виде, как они вышли из-под пера переводчиков, в редких случаях жили много веков. В большинстве своем они подвергались переработке с добавлением арабо-мусульманского опыта, инкорпорировались в новые книги, которые в конце концов и вытесняли их из обращения. Однако память о разном происхождении двух групп наук не исчезла, их деление на свои и чужие, арабо-мусульманские и иноземные (или «науки древних»), оставалось в силе. «Науки древних» были адаптированы в разном объеме и разрабатывались в дальнейшем с разной степенью интенсивности, в зависимости от этого каждая из них составила более или менее обширный раздел арабской письменности.

Если собрать вместе знакомые арабам имена греческих
 философов и названия их сочинений, то получится внуши-

тельный перечень [201]; доминируют в нем имена Аристотеля, Платона (которого нередко путали с неоплатоником Плотином) и Галена. Греческая философия была воспринята с энтузиазмом, оплодотворила различные области арабской науки, литературы и богословия, но число арабских собственно философских сочинений относительно невелико. В особенности это бросается в глаза, когда мы берем в руки каталоги дошедших до нас арабских рукописей. Подавляющее большинство трудов *му'тазилитов*, ранних мусульманских философов-рационалистов, было, очевидно, уничтожено; частично они сохранились в еврейско-арабских рукописях [13; 14]. Первым арабским философом считается ал-Кинди (ум. ок. 870 г.); он пытался осветить широкий круг вопросов, которыми занималась греческая наука. Ал-Кинди был современником всех наиболее выдающихся переводчиков и имел возможность из первых рук знакомиться с результатами их работы; он и сам знал греческий и сирийский языки. Он стремился примирить между собой противоречивые греческие учения и заложил направление, в котором развивалась вся мусульманская философская мысль. Следующим шагом было примирение греческой философии с религиозной доктриной ислама. Вторым (после Аристотеля) учителем был признан ал-Фараби (ум. в 950 г.), происходивший из Отрара в Средней Азии, автор ряда философских и социально-этических трактатов. Философский склад ума отличает ряд ученых IX—XII вв. Энциклопедический труд философского характера был создан группой авторов из Басры в конце X в. Большую известность в средневековой Европе получили философы испанской школы Ибн Баджа, Ибн Туфайл и Ибн Рушд.

После XII в. в широком обиходе философия была представлена главным образом трактатами по логике («Исагоги» Порфирия, *аш-Шамсийа* ал-Абхари и др. с многочисленными комментариями), диалектике, или учению о диспуте, этике и теологии (*калам*). Получили распространение также специальные трактаты о знании, его пользе и ступенях, различные энциклопедии, в которых уделялось место философским дисциплинам, труды по классификации и систематизации наук, ранними образцами которых являются «Ключи наук» Абу Абдаллаха Мухаммада ибн Ахмада ал-Хваризми и труд Ибн Фаригуна (оба — X в.) «Собрания наук».

Два основных направления арабской географической литературы, математическая и описательная, породили несколько типов сочинений: лаконичные таблицы (*зидж*) с координатами стран и населенных пунктов, с теоретическим введением и пояснениями; последовательное описание «путей и

стран (или государств)», маршрутов почтовых и торговых путей; описания конкретных путешествий; сводные труды смешанного характера — т. е. содержащие как теоретическую часть с данными о долготах и широтах, так и описательную — в форме описания населенной части земной поверхности, географического словаря, описания всей вселенной (космография), историко-географической характеристики отдельных регионов. Наконец, географические разделы неизменно присутствуют как в обширных энциклопедиях, так и в кратких справочниках для чиновников и любителей образованности, а также во многих исторических и литературных сочинениях.

Основополагающее значение для арабской географии имели труды Птолемея и индийские таблицы (сиддханты), но ученые Халифата внесли в нее огромный вклад и развили дальше, не столько в теоретическом, сколько в практическом плане. Важнейшие труды приходятся опять-таки на IX—XI вв. Арабские географические сочинения обычно умещаются в одном-двух томах, исключение составляет только сводный «Алфавитный перечень населенных пунктов» Йакута начала XIII в.; их рукописные копии малочисленны.

Современная востоковедная наука оценивает арабскую географическую литературу как «едва ли не самый ценный памятник мусульманской культуры» [30, 6, 166]. «Арабы дали полное описание всех стран от Испании до Туркестана и устья Инда с обстоятельным перечислением населенных пунктов, с характеристикой культурных пространств и пустынь, с указанием сферы распространения культурных растений, мест нахождения полезных ископаемых. Их интересовали не только физико-географические или климатические условия, но в такой же мере быт, промышленность, культура, язык, религиозные учения. Сведения их далеко не были ограничены областями Халифата и значительно выходили за пределы известного грекам мира» [30, 4, 21]. Интерес, возбуждаемый арабской географической литературой, велик. «Богатая и разнообразная, то научная, то популярная и техническая, и легендарная, увлекательная и поучительная — она дает такой комплекс материала, подобного которому в эту эпоху нигде найти нельзя» [30, 4, 24].

Математика и астрономия, основанные главным образом на переводах Евклида, Птолемея и индийских сиддхант, были и оставались в Халифате практически направленными. Показательно высказывание Мухаммада ибн Мусы ал-Хваризми (ум. после 846-47 г.), одного из первых багдадских математиков, в начале его знаменитого алгебраического трактата, посвященного ал-Ма'муну: «Я составил краткую книгу об исчислении алгебры и альмукабалы, заключающую в себе про-

стые и сложные вопросы арифметики, ибо это необходимо людям при дележе наследств, составлении завещаний, разделе имущества и судебных делах, в торговле и всевозможных сделках, а также при измерении земель, проведении каналов, инженерном искусстве и прочих разновидностях подобных дел» [43, 26 и 104, примеч. 4, 5]. По своему характеру математические и астрономические трактаты — звездные каталоги ал-Баттани, Абдаррахмана ас-Суфи (оба — X в.) и др.— представляют небольшие по объему сочинения, и в составе средневековой арабской книжной письменности им принадлежит скромное место. Арифметические главы обязательно входят в тот раздел сочинений по фикху, где рассматриваются вопросы наследования и раздела имущества. С астрономией и счетом связаны произведения, посвященные лунному календарю, определению времени молитвы и поста, определению направления киблы (направление в сторону Ка'бы), куда молящемуся полагалось обращаться лицом. Разумеется, географические, космографические и энциклопедические сочинения уделяли некоторое внимание математике и астрономии. Эти два предмета занимали ничтожно мало места, если вообще имелись, в программе медресе; тем не менее учебные пособия существовали.

Среди самых первых переводов с греческого называют сочинения по музыке (араб. *мусика*). Полагали, что она связана с количественной мерой и потому родственна математике и философии. Музыке и пению обязана своим рождением одна из самых грандиозных арабских антологий — «Книга песен» Абу-л-Фараджа ал-Исфахани (X в.).

Оккультные знания и действия в средневековье сопровождали науку, тесно с ней переплетались и считались практически полезными. В число переводов с разных языков входили сочинения по алхимии, астрологии, магии, кабалистике, гаданию, толкованию снов, физиогномике т. п. У истоков этих знаний на арабском языке стоит загадочная фигура Джабира ибн Хаййана (VIII в.), на которого потом все ссылались; немало сохранилось и текстов, ему приписываемых; европейская арабистика считает их псевдоэпиграфами, возникшими в IX—X вв., но Ф. Сезгин настаивает на их подлинности [209, 4, 14]. Арабская литература, посвященная оккультным вопросам, весьма обширна, хотя зачастую скрыта в недрах обычных сочинений. Наиболее прозорливые ученые (ар-Рази и др.) старались отмежеваться от оккультизма, объявляя его нелепостью и абсурдом. С другой стороны, чернокнижие и магия не одобрялись ортодоксальными кругами. Но суеверия и ожидание чуда были широко распространены, некоторые элементы оккультизма нашли открытое

признание, особенно в связи с успехами суфизма. Обсуждение сновидений было законной темой теологических и философских сочинений; признанными авторитетами считались Мухаммад ибн Сирин (ум. в 728 г.) и Джа'фар ас-Садик (ум. в 765 г.); самое раннее сохранившееся сочинение было написано для халифа ал-Кадира в Багдаде в 1006 г., его автор — Абу Са'ид ад-Динавари. Немало написано о магических свойствах имен Аллаха, отдельных коранических сур и айатов, молитв, касыд «плаща» (*ал-бурда*). В поздних арабских рукописях обычными стали магические квадраты и заклинания.

Медицина как область практических знаний, естественно, высоко ценилась. Услугами врачей-иноверцев мусульманские правители пользовались и в Дамаске, и в Багдаде, и в других центрах. Медицинские сочинения переводили особенно охотно. Только от раннего периода известны имена 131 врача, из которых многие выступают как авторы сочинений, цитируемых или сохранившихся в рукописях [209, 3]. Большой популярностью пользовались переводы Галена и Гиппократа (или псевдоэпиграфы под их именами), труды врачей и переводчиков IX в.

Первым крупным ученым, который занимался самостоятельной исследовательской работой и клинической практикой в Рее и Багдаде, был Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийа ар-Рази (ум. в 925 г.). Его медицинская энциклопедия «Всеобъемлющий» (*ал-Хави*) объединяла в себе содержание многих десятков монографий и трактатов античных, византийских, индийских, сирийских, персидских авторов, равно как опыт врачей Джундишапура и Багдада, а также его собственную практику; ему принадлежит еще ряд монографий. Впоследствии прославились Али ал-Маджуси (X в.), Ибн Джазла, Ибн Бутлан, Ибн Сина (XI в.) и его ученики и комментаторы, Ибн ал-Байтар, Дауд ал-Маусили, Ибн ан-Нафис.

Основные типы медицинских трудов: энциклопедии; трактаты об отдельных болезнях, их симптомах и лечении, об общих свойствах человеческого организма (темпераментах и пр.); алфавитные перечни лекарств и снадобий, трав, мазей; краткие компендии — практические руководства для врачей; руководства по народной медицине, подкрепленные ссылками на пророка.

По зоологии и ветеринарии авторитетными считались труды Гиппократа, Аристотеля и Аполлония Тианского, вероятнее всего — псевдоэпиграфы под их именами, появившиеся еще в эллинистическую эпоху, а также сочинения арабских филологов в жанре тематических словарей; большой материал сведен ал-Джахизом в его семитомной «Книге о живот-

ных» и поздней компиляции ад-Дамири с аналогичным названием. Труды по ветеринарии рассматривают в основном вопросы лечения верблюдов и коней. В Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР есть уникальная рукопись трактата ал-Хаджжаджа ибн Хайсамы (конец VIII — начало IX в.) о содержании и лечении охотничьих птиц; она происходит из Каира и датирована 1292 г.

Арабская ботаника тесно связана с фармакогнозией и начинается с перевода труда Диоскорида (I в. н. э.) «О лекарственных средствах», выполненного трижды: в Багдаде в середине IX в., в Кордове спустя столетие и снова в Ираке в XII в. Описания растений с точки зрения их лечебных свойств встречаются в многочисленных медицинских сочинениях. Автором первого ботанико-филологического сочинения был, видимо, Абу Ханифа ад-Динавари (ум. в 895 г.). В том же плане алфавитные перечни растений с их описанием составляли и другие ученые в разные периоды.

Специальных минералогических сочинений на арабском языке было также немного. Широкое хождение получила «Книга о камнях», приписываемая Аристотелю; она была написана в IX в., как и несохранившиеся сочинения ал-Кинди, ал-Джахиза и некоторых других; все они, несомненно, основаны на переводах с греческого и сирийского. Ценный свод сведений, дополненный собственными наблюдениями и исследованиями, принадлежит ал-Бируни [6]. Сохранились также компилятивный труд Ахмада ат-Тифаши (Египет, XIII в.) и несколько менее значительных трактатов. Минералогические сведения не ограничиваются содержанием специальных сочинений; минералы, в особенности драгоценные камни, представляли интерес для ряда ремесел, ювелирного дела и торговли, в них искали целебные и магические свойства; о них писали в трудах по медицине, фармакологии, алхимии и географии, в энциклопедиях, их воспевали в поэзии.

Совсем единичными сочинениями представлены в средневековой арабской письменности такие сферы деятельности человека, как ремесла, земледелие и агрономия, военное дело, игры, изготовление ароматических веществ, кулинария и др.

Наконец, следует напомнить о существовании христианско-арабской и еврейско-арабской литератур, о влиянии арабской литературы на латинскую в Европе и персидскую и тюркскую в Азии.

Библия, евангелия, псалмы и произведения отцов церкви стали переводить на арабский язык только после победы ислама и достаточно широкого распространения этого языка, начиная со II/VIII в. В христианских общинах яковитов, не-

сториан и мелькитов, как позднее — маронитов и униатов, сложилась и существовала непрерывная традиция переписки книг церковного обихода на арабском языке. Число авторов, писавших комментарии к Священному писанию, труды в защиту христианского учения вообще или определенной его ветви, полемику против ересей и против ислама, духовные этико-назидательные сочинения, труды по истории церкви, весьма значительно [145]. Некоторые труды по естествознанию и медицине имели хождение в равной мере как среди христиан, так и среди мусульман. Стихи арабских поэтов христианского вероисповедания (Ади ибн Зайд, ал-Ахтал) пользовались большей популярностью в мусульманской среде. Духовная поэзия арабов-христиан позднего периода испытала влияние доисламской и исламской поэзии.

Влияние арабской литературы на средневековую еврейскую было столь значительным, что многие еврейские авторы предпочитали писать по-арабски, но пользовались при этом своим алфавитом; цитировали арабские труды в транскрипции и переводах. Большую роль сыграли еврейские ученые и в передаче арабского наследия в Европу. Ряд памятников арабской научной и философской литературы сохранился только в еврейских и латинских переводах.

Беглый обзор литературных жанров лишь в самой общей форме затрагивает структуру общественного сознания, очень существенную для характеристики культуры. Не может он дать и представления обо всем разнообразии и богатстве арабских рукописных книг, так как литературные и книжные жанры не равнозначны. Сверх текстов сочинений со всеми их вариантами книга несет дополнительную информацию, даже текстовую — в виде записей и помет переписчика, владельцев и читателей. Книга есть материальный предмет со всеми присущими ему характеристиками. Книги и книжные собрания многими своими сторонами связаны с жизнью общества, выполняют разнообразные социальные функции. Обратимся к некоторым из этих вопросов.

Вместе с окончательным торжеством письменности в арабо-мусульманском мире утвердился исключительно высокий престиж грамоты и книги, что создавало благоприятную атмосферу, или, как теперь принято говорить, благоприятный психологический климат, для сочинения, переписки и распространения книг. Это отразилось и в народном сознании, и в памятниках литературы. Уже в III—IV вв. от начала мусульманского летосчисления в ряде произведений мы находим специальные разделы, где собраны афоризмы, сентенции и пространные высказывания в похвалу книге и письму. Основные идеи сводятся к тому, что книга (писание, письмо — *ки-*

таб) представляет ценность как источник знания, служит для преодоления ограниченности человеческого знания во времени и пространстве.

Наряду с восхвалением книги, как таковой, мы видим, что в мире арабской культуры безмерное почтение, по крайней мере на словах, распространялось на самый алфавит, на орудия письма, писчий материал, профессию писца, на литераторов и ученых. Раз установившееся почтение к писаному слову всячески поддерживалось и приумножалось интеллектуальной элитой, служило для нее опорой при отстаивании своего достоинства и своих привилегий.

Нет сомнения в том, что создателями книг были люди, которые пользовались определенными экономическими и социальными привилегиями, получали образование, имели досуг и достаточное материальное обеспечение. Они могли по происхождению принадлежать к социальной верхушке (и действительно, мы знаем немало авторов среди представителей родовитой аристократии, даже царствующих особ, среди богатых горожан, чиновников, землевладельцев, торговцев и ремесленников), либо же они входили в окружение лиц одной из названных категорий и жили за счет жалованья. Как было показано выше (с. 186—187), те, кто получал доходы от земельной ренты, государственной службы, торговли и ремесла, в подавляющем большинстве сосредоточивались в городах (не в поместьях или замках); соответственно вся «феодальная интеллигенция» также находилась в городах, преимущественно столицах государств и провинций.

При каждом халифе, султане, эмире состоял штат, более или менее многочисленный, из поэтов, филологов, историографов, богословов, законоведов, врачей, астрологов-предсказателей. Численность персонала, который находился на содержании и кормлении, значительность лиц, которые его составляли, служили одним из важных показателей могущества и авторитета государей; последние нередко переманивали друг у друга ученых и писателей. Вазиры, военачальники и другие крупные сановники подражали своим сюзеренам. Систематических сведений о жалованьях и выплатах представителям интеллигентных профессий, регулярных или по торжественным случаям, не существует; есть лишь отрывочные данные, которые еще не собраны и не проанализированы историками.

Чаще всего сообщается о случаях щедрого вознаграждения за блестящие или удачно-льстивые стихи, за отдельные понравившиеся сочинения, каллиграфические шедевры. «Служба» авторов заключалась в том, что они обычно посвящали свои произведения покровителям; но мусульман-

ские правители не ввели обычая присваивать себе труд зависимых от них ученых и писателей и выдавать за свой.

Рассказывают, что исключительно благоприятные условия были созданы для работы переводчиков IX в. Хунайну ибн Исхаку якобы халиф ал-Ма'мун заплатил столько золота, сколько весили переведенные им сочинения. При следующем халифе он был назначен редактором переводов и ему отвели три комнаты в халифском дворце в Самарре, куда доставили все, что ему было нужно [157, 196; 128, 47]. Сыновья Мусы ибн Шакира тратили ежемесячно по 500 динаров на оплату работы переводчиков. Ал-Ма'мун, для которого ал-Асма'и написал «Историю древних арабских царей», вознаградил его земельным наделом. Поручая ал-Фарра составить труд о началах арабской грамматики, он же распорядился отвести ему комнату, назначил слуг, чтобы оберегали его от всяких посторонних мыслей и забот. В «домах мудрости» и библиотеках X—XI вв. в распоряжение ученых предоставляли книги, письменные принадлежности, жилье и достаточное пособие. Появление своеобразной формы собственности, вакфной, доходы с которой шли на благотворительные цели, на содержание общественных учреждений, мечетей, больниц, школ, библиотек и обеспечение их персонала, открывало возможности перед учащимися, преподавателями, переписчиками, библиотекарями.

Не всегда, впрочем, положение ученого связывалось с материальным благополучием и определенным местом в бюрократической иерархии. Скорее наоборот, под влиянием аскетических тенденций раннего ислама, а позднее — суфийских учений получило одобрение своеобразное сочетание низкого жизненного стандарта и высокого авторитета, по меньшей мере нравственного, для книжников. Правда, образ нищего искателя истины, создаваемый биографическими трудами, зачастую обманчив.

Первоначально ислам не предполагал исключительной роли книжности, верующему не вменялось в обязанность быть грамотным и читать книги; его сторонники обретали самосознание в противопоставлении себя «людям писания» — христианам и иудеям. Но когда Коран стал писаным текстом и появились другие книги, вероисповедание все более прочно связывалось с обладанием хотя бы минимальным знанием ритуала, исламской картины мира и образа жизни, а источником такого знания становились книги. Тем более каждый, кто притязал на руководство даже самой малой частью исламской общины, на роль предстоятеля на молитве, муэззина и др., должен был получить какое-то образование, включающее знание Корана, хадисов, сунны. Обладание зна-

нием (*'илм*), по крайней мере в теории, было возведено в принцип, который был обязателен для верующего и особенно распространен на формирование управленческого аппарата и выбор самого халифа. Считалось, что получение образования и обладание знанием ставят человека вровень с аристократией, дают право на власть. Больше того, истолкование законов объявляли исключительной привилегией ученых. Теоретическое равенство всех мусульман перед богом, отсутствие в исламе деления на мирян и духовенство, формальных ограничений — кастовых, расовых, этнических, даже конфессиональных — на приобретение знания открывали перед каждым честолюбивым юношей доступ к изменению личного социального статуса, к выдвижению из рядовой массы.

Конечно, всегда возникали споры о том, что есть знание и кто — истинный ученый [50]. Каждый старался доказать, что полезно и нужно то знание, которое излагает он. Ортодоксальные круги стремились свести все содержание знания к религии.

Разнообразные стимулы побуждали очень многих стремиться к книжным и ученым занятиям, однако возможности были всегда ограничены, предложение интеллигентного труда превышало спрос. Во все эпохи, даже самые благоприятные для литературы и науки, мы слышим жалобы на «скудость рынка науки», малый спрос на товар знания, низкую оценку подлинной учености и т. п. Как часто бывает, посредственность легче приспосабливалась и преуспевала. Знаем мы и примеры того, как долго и порой тщетно добивались признания наиболее одаренные. Молодой ал-Джахиз был вынужден подписывать свои сочинения чужими, уже получившими известность именами; язвительный и неуживчивый Абу Хаййан ат-Таухиди униженно предлагал свои услуги разным покровителям. Многие поэты и ученые ездили от одного двора к другому, снося оскорбления коллег и капризы меценатов, в поисках лучших условий для жизни и творчества.

Авторов, писавших по-арабски, было необычайно много. Достаточно бросить взгляд на совокупное литературное наследие на арабском языке, чтобы убедиться, что они исчисляются тысячами. Объясняется это не только обширными пространственными и хронологическими рамками существования арабской письменности и некоторыми особенностями ее становления, но главным образом социальными условиями функционирования идеологии, литературы и науки.

Обращает на себя внимание обилие литературной продукции отдельных авторов. Несколько десятков сочинений у одного автора — рядовое явление. Есть авторы, у которых их было значительно больше. Так, Хунайну принадлежало свы-

ше 150 переводов и около 100 собственных трудов, ал-Джахизу — свыше 150 сочинений, Абу Убайде (ум. в 826 г.) — около 200, ар-Рази — около 260, Ибн ал-Джаузи (ум. в 1201 г.) — свыше 300, ас-Суйути — свыше 600. Все, что было написано Ибн Хазмом (ум. в 1173 г.), занимало около 80 тыс. листов, или 400 томов. Ряд произведений при этом представляли многотомники внушительного объема, особенно языковые и биографические словари, исторические труды, тафсиры, сборники хадисов, антологии, энциклопедии; некоторые примеры приводились выше, и их можно было бы умножить. К тому же большинство ученых тяготели к энциклопедичности и им удавалось писать профессионально в нескольких областях.

Естественно возникает вопрос, каким образом удавалось авторам оставить после себя громадное литературное наследие. Источники сообщают, правда, о необыкновенном усердии и трудолюбии отдельных авторов, которые могли работать, забывая не только о развлечениях, но и об удовлетворении необходимых потребностей или сводя их до минимума, уединяясь вплоть до полного отказа от всякого общения с людьми и т. п. Все же основное объяснение надо искать в способах создания книг и в особенностях книжной культуры средневекового арабо-мусульманского мира.

При записи устных материалов творческий акт вообще отделен во времени и пространстве от создания книги, независимо от того, представляют те материалы фольклорные или авторские произведения. Труд логографа (записывающего филолога) заключался лишь в поисках, отборе и упорядочении того, что кем-то сказано, словесно выражено, сочинено,— в этом проявлялись его инициатива, вкусы, мастерство. Если ас-Суккари (ум. в 888 г.), самый плодовитый филолог-логограф, смог собрать и критически обработать диваны десятков поэтов и ряда племен, выполнив их, по отзывам Ибн ан-Надима и Йакута, в наилучшем виде, это свидетельствует не только о его талантливости и работоспособности, но и о принципиальной выполнимости одним человеком такой грандиозной задачи.

Памятники арабской устной словесности, как уже говорилось, представляли собой малые формы в стихах и прозе, соответственно книги логографов складывались из множества отдельных деталей, лоскутных элементов, которые в принципе допускали их расчленение и новое соединение. Такой характер первых арабских книг наложил неизгладимый отпечаток на всю последующую литературу.

Логографический (если можно так выразиться) метод создания книг отнюдь не ограничивается начальным этапом

арабской письменности, а остается продуктивным всегда. Поэты редко занимались составлением собрания своих стихов, это было делом образованных филологов, как и составление всевозможных антологий из образцов чужого красноречия.

Вместе с книгами в арабскую письменность вошел целый сонм безымянных или названных по имени авторов стихов, речей, рассказов, афоризмов, крылатых фраз, прибауток, остроумных реплик. Они были, очевидно, подлинными творцами, авторами, хотя никогда не писали и в большинстве были, наверное, неграмотными; к сожалению, не всегда можно быть уверенными в справедливости такого авторства, имена забывались, на их место подставлялись, невольно или преднамеренно, другие, порой даже легендарные. Имена этих авторов попали на страницы арабских книг, и позднее ссылались в первую очередь на них («сказал такой-то»), редко уточняя имя или книгу составителя первозаписи, логографа; разве что он попадал в разряд очередного передатчика (об этом ниже).

То же самое произошло и с переводами, через которые в арабскую литературу пришла и утвердилась в ней еще одна большая группа авторов если не целых сочинений, то цитат и мнений. При переводе могли происходить и некоторые переосмысления: более категоричное утверждение авторства, чем в оригинале, искажение имени, совмещение в одном имени имен разных авторов и тому подобные недоразумения; равным образом игнорировались или неполно учитывались метаморфозы авторства, происшедшие в той литературе, которая послужила источником заимствования. Что касается труда переводчика, безусловно творческого или сотворческого, то он либо несправедливо забывался вместе с именем создателя перевода, либо незаслуженно преувеличивался, когда имя переводчика подставлялось вместо имени автора оригинала.

Опираясь на книги, созданные путем записи (*китаба, тадвин*) и перевода (*накл, тарджама*), арабские авторы начали объединять, классифицировать и систематизировать известный им материал в новых сочинениях. Это, собственно, и называлось собиранием сводов (*джам'*), составлением (*тасниф, та'лиф*) книг. С переводами авторы этих сочинений обращались так же, как и с записями логографов, т. е. как с общим и ничейным достоянием, усердно черпая из них то, что считали для себя нужным или подходящим.

Путем простой перестановки литературных материалов, новой их компоновки было создано немало арабских книг. Метод компилирования получил широкое распространение. Включение в свою книгу чужого сочинения, по частям или

17 Зак. 194

целиком, в тех же самых выражениях, никак не возбранялось, даже, наоборот, по крайней мере в отдельных областях, поощрялось и предписывалось. Добросовестные авторы при этом указывали свой источник и границы каждой цитаты, а менее аккуратные обходились без этого либо же старались затушевать заимствование. Составление всякого рода сокращений, выборок, извлечений, компендиев, продолжений, дополнений представляет развитие тех же компилятивных и подражательных методов работы авторов.

Рано возник и стал популярен способ создания новых книг путем комментирования существующих. Первые книги такого рода — комментарии на Коран. Комментировали также поэзию, хадисы, труды по богословию, логике, грамматике, риторике, поэтике, просодии, медицине, математике. Одно и то же сочинение комментировалось многократно, причем первым комментатором иногда выступал сам автор. На комментарий могли написать новый комментарий, который также мог быть прокомментирован. Иерархия комментариев достигала порой четвертой и пятой ступеней, перемежаясь с другими приемами — сокращением и т. п. Если сложить вместе все виды обработок, переложений, комментариев и супракомментариев на иное популярное сочинение, получится разветвленное генеалогическое древо, а их экземпляры могут занять целый книжный шкаф.

Таким образом, вырисовывается целый ряд разных типов авторства, свойственных средневековой арабской литературе. При характеристике какого-либо сочинения недостаточно назвать его «титульного» автора, необходимо раскрыть всех авторов, чей труд в том или ином объеме, в той или иной форме инкорпорирован в него, раскрыть его связи с предшествующими сочинениями аналогичного содержания и структуры. Надо ли говорить, как это бывает трудно, когда арабисту приходится иметь дело с невообразимым количеством авторов и сочинений, когда выпали промежуточные звенья, недоступны все нужные материалы. Нередко исследователи подходят с мерками современных представлений о литературном авторстве (о термине см. [52, 82]), и сколько связано с этим ошибок и заблуждений, проникших в работы даже самых маститых арабистов и исламоведов! Между прочим, арабская номенклатура авторов — при некоторых ее противоречиях — точнее отражает способы создания книг, приемы авторской работы, градации творческого вклада разных категорий лиц, принявших участие в производстве и воспроизводстве книжной письменности.

Сказанное выше никак не исчерпывает всех вариантов авторского подхода к своей задаче. Были, конечно, авторы,

которые трудом всей жизни создавали одну-две книги, притом не очень большого объема, или гордились своими новаторскими достижениями, а не только накопленной эрудицией. Например, географ ал-Мукаддаси (ум. в 995 г.), воздавая должное трудам своих предшественников, специально задался целью не повторять написанного ими и предпринял длительные, связанные с трудностями и риском путешествия, чтобы в его книгу вошел только свежий и проверенный материал. Известен случай с лексикографом ал-Джаухари (ум. не позднее 1007 г.), который, извещая об окончании половины своего словаря, кричал с крыши нишапурской мечети: «Эй вы, люди! Я сделал в своей жизни нечто такое, чего не удавалось еще никому» ([162, 2, 269]; ср. [42, 161]). Йакут, хотя и был неутомимым читателем и компилятором, чрезвычайно дорожил новизной своего биографического словаря литераторов, непохожего на предшествующие аналогичные сочинения [162, 1, 11—12]. Можно вспомнить уже называвшиеся примеры с ал-Хамадани, ал-Халилом и др.

Об авторских муках, близких и понятных и теперь, характерно такое высказывание Имададдина ал-Исфахани (ум. в 1200 г.): «Я заметил, что как только человек напишет что-нибудь в один прекрасный день, то назавтра непременно скажет: „Если бы вот это изменить, было бы лучше, если бы добавить эдак, то встретило бы одобрение, если бы переставить вот это, было бы превосходно, а если бы опустить то — самое удачное выражение! — было бы совсем хорошо". Это свидетельствует о том, что род человеческий несовершенен».

Арабскую книжную традицию характеризует особый способ документировать сообщения о фактах и событиях, отрезки текста и целые книги. Еще на заре письменности у арабов была выработана своеобразная техника передачи знания и соответствующая терминология. Чтобы понять эту технику и терминологию, нужно обратиться к раннему периоду и даже попытаться заглянуть в более древнюю эпоху, потому что сами термины прозрачно указывают на то, что они могли возникнуть только в устной сфере. Уже тогда, когда устная передача была единственно возможной, существовали, очевидно, определенные нормы и правила, призванные обеспечить надежную сохранность словесно выраженной информации, предотвратить случайность и произвол. Хранение и передача информации выделились в род занятий, стали уважаемой профессией.

Знаток (*рави, мухаддис, касс, ахбари, шейх, устаз, ʻалим*), выступая в роли учителя, рассказывает или декламирует некое

сообщение со ссылкой на источник и с необходимыми пояснениями. Воспринимающий, или ученик, слушает и запоминает. Затем следует второй акт: ученик, пожелавший стать не просто рядовым слушателем, а профессиональным передатчиком, демонстрирует учителю, как он усвоил текст сообщения, воспроизводя его вслух дословно. При этом учитель должен удостовериться, что ученик правильно понял смысл сообщения, точно запомнил его словесное выражение и отразил буквально, без искажений и перестановок. Учитель обязан также разъяснить, когда, каким способом и от кого он узнал то, что он сообщает, а ученик обязан четко представлять себе путь, по которому данное сообщение попало к учителю. Такой способ передачи сообщения (*хабар, хадис*) или знания (*ʻилм*) называется *самаʻ*, букв. «слушание».

Близкую параллель к нему составляет другой способ, когда ученик «предъявляет» (*ʻарада*) или «декламирует» (*кара'а*) полученное им где-то раньше сообщение авторитетному учителю для проверки и одобрения.

Выдержав испытание, ученик становится хранителем данного сообщения и получает дозволение (*иджаза*) передавать его другим лицам со ссылкой на своего учителя. В следующем акте передачи бывший ученик выступает уже в роли учителя, а новый ученик получает право ссылаться не только на него, но и на его предшественников. Так каждое сообщение обрастает цепью передатчиков (*иснад* — букв. «подкрепление»), с обязательной ссылкой на которых оно передается. Очень существенно при этом понятие «права передачи» (*хакк ар-ривайа*). С появлением и утверждением письменности форма документации сведений ссылкой на цепь передатчиков и терминология остаются в силе, но самый способ обучения модифицируется: учитель рассказывает либо по памяти, либо по записи; ученик слушает, запоминает и записывает, а усвоенный текст воспроизводит вслух также либо по памяти, либо по записи. *Самаʻ* и *кира'а* (*ʻард*) начинают представлять сочетание устного и письменного способов передачи. Какое-то время запись служит лишь вспомогательным средством при преобладании устной передачи. Но постепенно их роли меняются и запись выдвигается на первое место как средство хранения и передачи знания, а устное воспроизведение текста становится орудием контроля.

Появляются и новые способы передачи, ставшие возможными только в рукописную эпоху. Таковы *мукатаба* — получение текста или нужных для его понимания пояснений путем обмена письмами; *мунавала* — переход рукописи из рук в руки без сопровождающего акта прочтения вслух; *васийа* — переход рукописи автора или владельца по завещанию к

другому лицу; *виджада* — обнаружение рукописи автора после его смерти; и, наконец, переписка или копирование рукописи. Иджаза приобретает теперь смысл дозволения передавать письменные материалы учителя независимо от способа их получения учеником.

Все эти способы передачи знания сложились в целую систему, которая прошла длительный период апробации и получила наиболее полное развитие в сфере хадисоведения, но применялась также в комментировании Корана, историографии и филологии; постепенно она проникла в сферу общего образования и утвердилась в медресе. Эта система передачи и контроля знаний стала важной отличительной чертой арабской книжной культуры, только ей присущей. Ссылки на информантов и на цепи передатчиков, ответственных за те или иные хадисы, рассказы, стихи, факты, входят в текст сочинений, часто составляя заметную долю их объема.

Свидетельство об имевшем место обучении по книге становится письменным документом, скрепляемым подписью учителя. Оно записывается на отдельном листе либо непосредственно на экземпляре проработанной книги. Благодаря наличию таких документов некоторые арабские рукописи имеют целые генеалогии, возводящие их через ряд протографов к самому автору сочинения. Эти документы служили фактически дипломом об образовании.

«Искатель знания» прорабатывает под руководством учителя одну книгу за другой и на каждую получает иджазу вместе с правом стать очередным звеном иснадной цепи ее передачи, затем переходит к другому преподавателю или одновременно занимается у нескольких преподавателей. После завершения образования в одном месте он перебирается в другой город и проходит курс у новых преподавателей по новым книгам (в редких случаях ученик дважды штудировал одну книгу), пополняя запас знаний и набор иджаз.

Иджаза со временем стала очень разнообразной. Она могла давать разрешение на передачу одного сочинения или всего собрания сочинений автора, одной книги или целой библиотеки, быть краткой и стереотипной или пространной и изысканной. Она сама превращается в некое подобие литературного жанра, лучшие образцы которого попадают в антологии. Собрание иджаз одного учащегося составляет порой целый том, который начинает циркулировать как отдельная поучительная книга[3]. Значение иджазы постепенно па-

[3] Обычно под названием «Перечень учителей...» (*Машйахат...*). Такова, в частности, рукопись Ленинградского государственного университета М. О. 901, содержащая том с иджазами Ибн Хаджара ал-Аскалани (ум. в 1448 г.).

дает, ее получение становится легким, формальным актом (например, заочным), которым начинают злоупотреблять обе участвующие в этом стороны.

Мерилом образованности и авторитета ученого служили количество проработанных им книг и репутация его учителей; поэтому в предисловиях к своим сочинениям авторы любили ссылаться на своих учителей и на способ обучения. Формальные ступени образования не были установлены, как не существовало переходных или выпускных экзаменов и шкалы оценок — опять-таки все зависело от сложности избранных книг и требовательности учителя. Продолжительность обучения не ограничивалась во времени или каким-нибудь предельным возрастом. Даже когда появились государственные школы (медресе), их программу заменял набор изучаемых книг. Не были известны на арабо-мусульманском Востоке и ученые степени. Но примечательно, что именно арабская формула ссылки на право передачи от имени учителя (*би-хакк ар-ривайа*, или *би-хакк ал-ривайа*) послужила первым названием ученой степени (бакалавр) в европейских университетах, развивавшихся под сильным влиянием арабских медресе [127].

Средневековая арабская литература была рукописной, и только рукописной, следовательно, единственным способом поддержания книжной традиции была переписка книг, и самую многочисленную категорию ее тружеников составляли переписчики, которых можно разделить на две большие группы: любителей и профессионалов.

К числу переписчиков-любителей относятся прежде всего учащиеся. Сам процесс обучения, как мы видели, включал переписку учебной литературы почти как обязательное условие. Это послужило одной из причин обилия книг в арабо-мусульманском мире.

Широко была распространена любительская переписка Корана: переписать один раз его текст считалось богоугодным делом и едва ли не обязанностью каждого грамотного верующего. С довольно раннего времени отмечается обычай дарить в мечеть своего квартала список Корана, выполненный собственноручно дарителем; есть известия о людях, которые делали это в своей жизни многократно.

Перепиской книг для личного пользования занимались все добросовестные ученые и любители изящной литературы. Это было для них естественным продолжением практики ученических лет. По рукописям мы знаем, что в таких случаях стереотипная формула в колофоне гласила: *катабаху ли-нафсихи*, т. е. «переписал для себя». Примеров тому не счесть.

 Арабские биографические труды содержат сведения о разных

лицах, которые прилагали огромное усердие к приобретению книжных знаний путем переписки и заучивания наизусть, проявляя порой феноменальные способности. Например, один ученый XI в. много сочинял и переписывал, работая даже вечером и ночью, а когда бывало жарко, то сидя в воде; другой, начала XIII в., переписал две тысячи томов; третий (XIII—XIV вв.) переписал своим красивым и четким почерком столь большое количество многотомных книг, что они заняли четыре шкафа; про известного историка и литератора Ибн ал-Фувати (1244—1323) сообщают, что он писал своим превосходным почерком по четыре куррасы в день, т. е. по 40 листов, или 80 страниц.

Любительская переписка не удовлетворяла всей потребности в книгах. Всегда находились люди, готовые переложить этот долгий и утомительный труд на других, как находились и те, кто был вынужден заниматься ремеслом переписчика ради заработка или услужения. Всякий нижестоящий мог оказаться в роли переписчика книги для вышестоящего лица, но главным образом эта обязанность выпадала на долю разных категорий зависимых людей — рабов и вольноотпущенников (*мавла*), учащихся из бедных слоев и ученых, оказавшихся в стесненных обстоятельствах. Только книготорговец, пожалуй, добровольно избирал это занятие пожизненной профессией.

Первые переписчики книг работали уже при Омейядах. В эпоху Харуна и ал-Ма'муна многие переводчики и авторы обеспечивались переписчиками. У историка ал-Вакиди было два невольника, которые трудились днем и вечером над перепиской книг. В библиотеке Ибн Футайса в Кордове постоянно работали шесть оплачиваемых переписчиков.

Один из авторитетнейших собирателей хадисов, Ахмад ибн Ханбал (ум. в 836 г.), в молодости прирабатывал перепиской [97, 2, 47]. В числе ученых, которые были принуждены зарабатывать себе на жизнь перепиской книг, называются философ Йахйа ибн Ади (ум. в 974 г.), который дважды переписал комментарии ат-Табари к Корану и умудрялся переписывать до ста листов в сутки [167, 1, 264; 158, 361; 42, 158]; филолог и правовед Абу Са'ид ас-Сирафи (ум. в 978 г.), который с утра, прежде чем приступить к безвозмездно выполняемым судейским и преподавательским обязанностям, переписывал ежедневно 10 листов и тем зарабатывал по десять дирхемов, обеспечивая себя средствами к существованию [162, 3, 85]; литератор Абу Хаййан ат-Таухиди (ум. ок. 1010 г.) с горечью пишет о том, что ему пришлось заниматься «злосчастным ремеслом» переписчика у ас-Сахиба ибн Аббада [162, 5, 384, 393].

Социальный статус переписчика книг был невысок, и честолюбивые им тяготились, только аскетически настроенные мирились со своей участью и не пытались переменить ее, даже если представлялась возможность. Оплата труда переписчика была относительно невысокой, за исключением экстраординарных гонораров за каллиграфические шедевры, авторские копии, редкие списки. Яркие свидетельства источников приводятся у А. Меца. «Изготовление копий — занятие жалкое и проклятое, оно не дает ни куска хлеба для жизни, ни савана для смерти» [42, 158]. Абу Бакру Мухаммаду ибн Ахмаду ад-Даккаку (ум. в 1096 г.), который должен был содержать перепиской мать, жену и дочь и в течение одного года семь раз переписал *Сахих* Муслима, приснился однажды сон, будто он получил отпущение грехов во время Страшного суда, и, «когда я прошел врата рая и оказался внутри, я бросился на землю, растянулся на спине, закинул одну ногу на другую и вскричал: „Ах! Вот теперь-то, клянусь Аллахом, я избавился от переписывания!“» [162, 6, 337], ср. [42, 158].

Профессия переписчика была весьма распространенной и дожила до нового времени. К услугам переписчиков прибегали европейские арабисты, желавшие приобрести те или иные книги, когда оригинал был недоступен. Переписчики были самыми упорными противниками типографий, которые лишали их привычного заработка. И после утверждения печатной книги они долго цеплялись за свое ремесло. И. Ю. Крачковский рассказывал, как ревниво относились к его занятиям в библиотеках Каира и Александрии в 1908 г. местные переписчики; им особенно не нравилось, что он сам копировал нужные ему тексты, вместо того чтобы заказать.

Переписка книг за вознаграждение таила в себе возможность их превращения в предмет купли и продажи. Если на первых порах возникал вопрос о допустимости и законности продажи книг (вероятно, речь шла о списках Корана), то с увеличением количества книг это вошло в практику и получило признание законоведов. С VIII в. и далее книготорговля процветала и способствовала широкому циркулированию книг по всей территории Халифата.

Центральной фигурой в книжной торговле был *враррак*, первоначально торговец писчими материалами и письменными принадлежностями (*варак* значит «лист»). Обычно это был, видимо, грамотный человек, и при случае он переписывал за плату требуемый текст. Ранние упоминания связывают профессию варрака с перепиской экземпляров Корана по заказу или на продажу. В VIII—IX вв. известны варраки, которые были связаны с хадисоведами и действовали в Басре,

Васите и Куфе [96, 29; 97, 1, 22—24, 2, 46—47]. Многие богословы-правоведы этого времени (аш-Шайбани, аш-Шафи'и, Йа'куб ибн Шайба, Дауд аз-Захири) прибегали к услугам варраков для изготовления копий нужных им сочинений, за что были осуждаемы более консервативными коллегами.

Варрак был одновременно ремесленником и торговцем. Он сидел в своей лавке-мастерской (*дуккан*, или *ханут*), где на полках находились оригиналы, с которых он делал копии для продажи. Такие лавки-мастерские варраков составляли целый торговый ряд на базарах Багдада, Дамаска, Халеба, Каира и других крупных городов (на книжном базаре Багдада IX в., по словам одного географа, было более 100 лавок варраков; см. [166, 245]). Упоминания о посещении лавок варраков попадаются в биографиях почти всех знаменитых поэтов, историков, филологов, законоведов и богословов, в особенности когда речь идет о багдадцах VIII—XIII вв. Благодаря такой избранной клиентуре лавка варрака превращалась в своеобразный городской клуб, место встречи образованной элиты.

Известен рассказ о том, что ал-Джахиз арендовал на вечер лавки варраков, чтобы иметь возможность читать в них книги.

Ради удовлетворения спроса на свой товар варрак был вынужден постоянно расширять запасы оригиналов. В погоне за книжными новинками он спешил на бесплатные лекции и делал записи под диктовку, а с появлением библиотек стал их завсегдатаем. Например, в «доме знания» Сабура в Багдаде (XI в.) была специальная служанка, обязанность которой состояла в выдаче книг переписчикам. Варрак с особым удовольствием приобретал авторские экземпляры или иные авторитетные списки сочинений, копии которых он мог выгодно сбыть. Это давало повод для злоупотреблений в корыстных целях. Йакут приводит рассказ об Абу Са'иде ас-Сирафи, который якобы поручал своим ученикам изготовить копию какой-нибудь книги и не глядя подписывался в колофоне, что-де она «читана ему», т. е. выверена им, чтобы затем продать ее подороже, спекулируя на своем авторитете. Йакут оговаривает, правда, что эта некрасивая история противоречит другим известиям о безупречном нравственном облике ас-Сирафи [162, 3, 105].

Варрак, таким образом, выступал иногда в роли распространителя известной и популярной книги, увеличивавшего ее «тираж», а иногда принимал на себя функции первоиздателя некоторых сочинений.

Сообщения источников не всегда позволяют отличить, идет ли речь о переписчиках-книготорговцах или об иных

категориях переписчиков. Термины, обозначающие переписчиков (*катиб, насих, нассах, варрак, хаттат, мухаррир*) и их работу (различные глаголы со значением «писать», «копировать»), употребляются зачастую непоследовательно. Жестких сословно-корпоративных границ не существовало, в зависимости от ситуации социальные роли менялись. Варрак мог, по-видимому, сочетать занятия книжной торговлей не только с перепиской книг, но и с сочинительством, так как мы встречаем ряд авторов, носивших прозвище ал-Варрак. Это касается, например, создателя *Фихриста* Ибн ан-Надима. Известен и такой случай: Абу Хатим ас-Сиджистани (ум. в 864 г.), багдадский филолог, в конце жизни отказался от ученых занятий и посвятил себя книжной торговле [162, 1, 107].

О варраках, их ремесле, почерке, изготовленных ими книгах нередко отзывались с пренебрежением, но существовали и сочинения в похвалу ремеслу варрака [167, 1, 138]. Один из ранних варраков при Аббасидах, приглашенный работать у одного сановника на дому, не счел для себя обязательным стоя приветствовать его вместе с остальными, мотивируя тем, что сановник нуждается в нем, но не наоборот [162, 5, 67].

Другой тип книготорговца представлял *даллал* — посредник и коммивояжер, который путешествовал с набором книг и предлагал их царствующим особам и прочим лицам с библиофильскими наклонностями. Известно, что такова была профессия знаменитого Йакута ал-Хамави, который объездил Ближний Восток и Среднюю Азию, занимаясь покупкой и перепродажей книг. Коллекционеры книг и сами искали посредников, нанимали их с поручением доставить нужные книги или книжные собрания; так поступал ал-Хакам II, скупавший книги на Ближнем Востоке; пример из другой эпохи — Аргун ад-Давадар (ум. в 1330 г.), который послал 2 тыс. динаров в Каир, чтобы приобрести через посредника одну коллекцию [128, 279].

Книжный рынок служил важным источником пополнения многих частных собраний. В свою очередь, эти собрания зачастую по воле владельца или после его смерти снова попадали на рынок.

Сведения о стоимости книг в источниках несистематичны. Есть два ряда данных. Из сообщений общего характера мы узнаем о случаях затраты больших сумм и средств на приобретение книг; о том, что некое собрание было очень ценным или включало дорогие экземпляры; об оценке книжного собрания конкретной суммой денег, но без указания количества книг. Например: библиофил и лексикограф IX в. Абу

 Абдаррахман ибн Мухаммад ибн Хани ал-Андалуси тратил

огромные суммы на свою библиотеку, которая была продана впоследствии за 400 тыс. дирхемов [128, 65]; библиотека при мавзолее Убайдаллаха в Багдаде, пострадавшая от наводнения в 1324 г., оценивалась в 10 тыс. динаров [128, 184]; дамасский шейх ал-ислам Хибаталлах ибн Абдаррахим ал-Баризи (ум. в 1337 г.) приобрел огромное количество книг стоимостью 100 тыс. дирхемов [128, 242]; в Каире вакфную коллекцию ал-Малика ал-Ашрафа (ум. в 1376 г.) в десять вьюков, полную великолепных экземпляров, его сын продал за 600 динаров, хотя она стоила в десять раз дороже; книжное собрание кади Абу-л-Мутаррифа Ибн Футайса (ум. в 1012 г.) в Кордове распродали после его смерти за 40 тыс. динаров [42, 150].

Другой ряд данных касается продажной цены отдельных сочинений или томов. Примеры: глава шиитов-имамитов в Багдаде аш-Шариф ал-Муртада (ум. в 1044 г.) купил объемистый лексикографический труд Ибн Дурайда *ал-Джамхара* за 60 динаров; есть рассказы о том, что за экземпляры «Книги песен» Абу-л-Фараджа ал-Исфахани платили огромные суммы: однажды 10 тыс. дирхемов, в другой раз — 4 тыс. дирхемов за авторский черновик [162, 5, 150—165]; филолог Абу Али ал-Фариси (ум. в 1000 г.) купил в ал-Ахвазе книгу своего соперника Абу Са'ида ас-Сирафи за 2 тыс. дирхемов [162, 5, 87]; за словарь ал-Халила в Басре в IX в. заплатили 50 динаров; сочинения ал-Фарра (ум. в 822 г.) ценились так высоко, что их покупали по 5 листов за динар; в X в. за многотомную историю ат-Табари заплатили 100 динаров; в 889/1484 г. правитель Мекки купил только что появившийся комментарий Ибн Хаджара ал-Аскалани за 150 динаров «ашрафи» [73, л. 4а]; «Книга о ясной речи» Са'лаба пользовалась таким спросом, что Йахйа ибн Ахмад ал-Арзани (ум. в 1024 г.) мог изготовлять ежедневно по одной ее копии и продавать по полдинара; вакфный экземпляр *ал-Бустан фи-р-рака'ик* Абу-л-Лайса ас-Самарканди, который стоил 10 динаров, был продан с аукциона за 2 даника[4] [128, 182]; ал-Кади ал-Фадил купил для своего сына экземпляр *ал-Хамасы* Абу Таммама за 1 динар; книги из мервских библиотек, которыми пользовался Йакут в начале XIII в., оценивались в среднем по динару каждая. Из этих разрозненных данных, относящихся к разным эпохам и городам, трудно получить представление об обычной продажной цене книг на рынке. Почти все они говорят об отклонениях от нормы, о стоимости книг при чрезвычайных обстоятельствах или о цене особенно дорогих, редких, выдающихся экземпляров.

[4] 1 даник = $1/6$ дирхема; динар обычно приравнивался 14—15 дирхемам.

Поэтому попытки определить нормальную стоимость книг носят приблизительно-оценочный характер. По мнению А. Громана, динар составлял среднюю цену за книгу [147, 37]. Йусуф ал-Ушш полагает, что в среднем цена рядовой книги равнялась десяти дирхемам (т. е. около половины динара), а тщательно выполненной — ста дирхемам [128, 65].

Удорожание книги происходило, когда сверх обычных ценообразующих факторов действовали дополнительные: высокое качество материалов, мастерство и репутация писца, редкость сочинения, знаменитость автора и, наконец, тщеславная щедрость феодала. Об упоминавшемся кади Абу-л-Мутаррифе рассказывают, что, как только до него доходили хвалебные отзывы о какой-нибудь книге, он прилагал все усилия, чтобы ее приобрести, предлагая непомерно высокую цену. Во времена халифа-библиофила ал-Мустансира (первая половина XIII в.) в Багдаде поднялись цены на книги [128, 173]. Цена книги падала в обстановке, возникавшей в результате военного поражения или социального бедствия, при экстренной или незаконной распродаже.

Появление и рост собраний арабских книг стоит в непосредственной связи с развитием письменности и увеличением количества экземпляров отдельных сочинений.

У грамотных представителей первого поколения последователей Мухаммада были отдельные листы с записями Корана, обладателями полного экземпляра этой книги были считанные лица. Во втором и следующих поколениях те, кто собирал литературные материалы, очевидно, уже имели небольшие собрания свитков, листов, тетрадей и книг. Частные «библиотеки» первых литераторов и ученых исламской общины были столь невелики, что умещались в сумки, ларцы, сундучки, корзины, глиняные сосуды или вьючные мешки[5]. Владельцы таких книжных собраний могли носить их с собой или возить на верховых животных при переездах и путешествиях. Сведения о личных книжных собраниях ученых позднеомейядского и раннеаббасидского периода (20—70-е годы VIII в.) указывают уже на несколько ящиков, сундуков или верблюжьих вьюков с рукописями и даже на целую комнату, полную до потолка (у филолога Амра ибн ал-Ала, жившего в 687—771 гг.).

Значительно больше возможностей для сбора книг имела арабская аристократия, руководители общины и государства.

Придворная библиотека омейядских халифов в Дамаске возникла, по-видимому, еще при Му'авии (661—680). «Зеленый дворец» (ал-Хадра), в котором размещался якобы

[5] Н. Эббот подобрала из источников 26 терминов, применявшихся для обозначения вместилищ книг ранних ученых (см. [97, 2, 43]).

«дом мудрости» Му'авии, перешел по наследству к его внуку Халиду, и упоминаемая в источниках «библиотека Халида» содержала, очевидно, и книги, собранные Му'авией и другими членами рода Омейядов. Библиотека продолжала существовать при Валиде I (известно имя тогдашнего библиотекаря — Са'д) и более поздних халифах. После падения династии Омейядов (750 г.) следы их библиотеки теряются, до нас не дошли даже копии текстов с прямыми ссылками на протографы из той библиотеки.

К столь же ранней эпохе относится образование книжных собраний при мечетях, но вначале они состояли только из списков Корана. Как прецедент, допускающий хранение книг в мечетях, рассматривалось распоряжение халифа Османа, по которому экземпляры сводной редакции Корана были помещены в соборных мечетях Медины, Куфы, Басры и Дамаска.

Важнейший этап в истории сложения арабских библиотек связан с Багдадом, где первой была библиотека аббасидских халифов, просуществовавшая свыше двух столетий. Книжное собрание при дворе Аббасидов начало складываться при втором халифе, ал-Мансуре (754—775), и, постепенно пополняясь, перешло по наследству к Харуну ар-Рашиду (786—809) и ал-Ма'муну (813—833), чтобы стать при них базой «Дома мудрости». Цифровые данные о количестве находившихся в той библиотеке книг неизвестны.

После перемещения резиденции халифа в Самарру при ал-Му'тасиме (833—842) в Багдаде от «Дома мудрости» осталась лишь библиотека, которую с этого времени предпочитают называть *хизанат ал-Ма'мун*, т. е. «сокровищница, или библиотека, ал-Ма'муна». В IX и X вв. ею пользовались по крайней мере несколько ученых, в том числе автор *Фихриста* Ибн ан-Надим. После X в. эта библиотека не упоминается. Некоторое количество книг из нее видел Ибн Абу Усайби'а, когда писал свою историю врачей и медицины в 1245 г. [157, 1, 187]. Организованная при прямой поддержке властей и финансируемая за счет государственной казны, библиотека аббасидских халифов дала могучий стимул к возникновению других арабских библиотек и развитию книжного дела, стала прообразом всех последующих дворцовых и публичных библиотек, создаваемых мусульманскими правителями, феодалами, учеными.

В том же, IX в. в Багдаде были основаны еще по крайней мере три библиотеки, носившие название «сокровищница мудрости». Первая из них принадлежала адибу, поэту и певцу Али ибн Йахйе (ум. в 888 г.), придворному ал-Мутаваккила (847—861). Она располагалась в пригородном дворце

около Багдада. Ученые могли там поселяться и вести занятия, получая необходимое содержание и имея в своем распоряжении книги. В частности, по пути из Хорасана в Мекку известный астролог Абу Ма'шар ал-Балхи остановился в Багдаде, узнал про эту библиотеку и остался в ней изучать науку о звездах до конца своих дней, забыв думать про хаджж и ислам [162, 5, 467; 30, 4, 73].

Тот же Али ибн Йахйа оказался устроителем второй «сокровищницы мудрости», на этот раз по пожеланию и на средства ал-Фатха ибн Хакана, знаменитого вазира и большого книголюба. Али ибн Йахйа передал часть своих книг и приумножил их копиями, так что в багдадском доме вазира образовалась прекрасная библиотека. Частыми гостями этого дома были славившиеся красноречием бедуины, грамматики из Басры и Куфы. Ал-Фатх ибн Хакан покровительствовал писателям, некоторых содержал за свой счет; Мухаммад ибн Хабиб составил для него книгу об арабских племенах в 40 томах по 200 листов каждый.

Богатые книжные собрания были у трех братьев-библиофилов — Мухаммада, Ахмада и ал-Хасана, сыновей Мусы ибн Шакира; они «до крайности были одержимы желанием приобретать книги по наукам древних, расточали ради этого все милости и преодолевали любые трудности» [167, 1, 271, 243; 158, 316; 128, 61].

В период существования «сокровищниц мудрости» у многих филологов, историков, законоведов-теологов, философов, астрономов и врачей образуются значительные личные книжные собрания. Например, после смерти историка ал-Вакиди (ум. в 823 г.) осталось 600 киматров (ящиков, или больших ларцов) книг. Для перевозки книг Ахмада ибн Ханбала понадобилось двенадцать с половиной верблюжьих вьюков [97, 2, 47, 51]. Библиотека Йахйи ибн Ма'ина включала 114 ларцов и 4 больших глиняных сосуда с рукописями, Бишра ибн ал-Хариса — 18 ларцов и корзин. У аш-Шафи'и была целая комната, наполненная глиняными сосудами с рукописями. И т. д.

Тогда же книги стали широко расходиться из центральных областей Халифата (Ирак, Сирия, Аравия, Египет) в более отдаленные провинции, следствием чего явилось возникновение собраний арабских книг в городах Ирана, Средней Азии, Закавказья, Северной Африки и Испании.

К концу IX в. «сокровищницы мудрости» угасают, и далее простирается тысячелетняя эпоха вакфных библиотек. Причина рождения нового типа библиотеки лежит в постепенном утверждении особой формы феодальной собственности — вакфной. В вакф полагалось обращать недвижимость,

но эта форма собственности после некоторых колебаний была распространена на некоторые виды движимого имущества, в том числе на книжные собрания. Изменился статус библиотеки: если раньше она была частной собственностью государя или феодала, то теперь приобрела вид неотчуждаемой собственности, переданной на «вечное» пользование исламской общине.

Это не значит, что все библиотеки стали вакфными и частные библиотеки исчезли. Нет, книжные собрания в частном владении продолжали существовать, их даже становилось больше. Особенно возрастало число дворцовых («государевых», скажем), или династийных, библиотек. В столицах почти всех государств, возникавших на территории некогда единого Арабского халифата, мы обнаруживаем более или менее крупные библиотеки. С усилением феодальной раздробленности это стало обычным даже для небольших удельных владений с недолговечными династиями, как и для мусульманских государств с неарабским населением, где, однако, арабский язык занимал положение литературного. Всякий султан или эмир, притязавший на политическое значение в качестве просвещенного государя, заводил библиотеку в своем дворце или хотя бы приумножал библиотеку своего предшественника. Нередко это отражало личные наклонности того или иного монарха, но почти всегда служило политическим актом. Каждый хотел подражать халифам, и обзаведение своей библиотекой едва ли не стало одним из признаков, пусть не главных и официально не провозглашенных, самостоятельного правителя.

Не было и непроходимой границы между библиотеками вакфной, частной и дворцовой. Ведь вакф учреждался правителем и частными лицами, книги из их библиотек составляли фонд вакфной библиотеки, которая и после пополнялась новыми пожертвованиями. Однако вакфная библиотека не оставалась навечно неотчуждаемой собственностью, как это декларировалось. Завоеватель рассматривал и вакфную собственность как добычу; следующее поколение зачастую не считало себя связанным волей завещателя из предшествующего; отмечены случаи, когда сам учредитель вакфа при жизни отменял свое распоряжение и распродавал вакфные книги; присвоение, разграбление или уничтожение библиотеки враждующей секты, не своего мазхаба, чужого города или даже квартала считалось допустимым, а иногда чуть ли не доблестью. Вот почему вакфные собрания снова попадали в частные руки, перекочевывали из одного города в другой, пускались в продажу и перепродажу, помещались во дворец победителя как его личная библиотека либо же обращались

в новый вакф, но уже от лица другого учредителя. И все-таки вакфные библиотеки были самыми крупными и богатыми, менее подвержены превратностям судьбы, надежнее ограждались от конфискации и разграбления, чем частные и дворцовые библиотеки.

При общей стабильности социально-экономических отношений, при малой изменчивости форм культурной жизни, видов и жанров литературной продукции, постоянном сохранении книжной традиции книги и библиотеки часто меняют местоположение и владельцев, отражая изменения политических условий, взлет и крушение служебных карьер, победы и поражения в феодальных междоусобицах, смены династий, приход новых завоевателей из пустынь и степей Азии или Африки.

Ранний тип вакфной библиотеки, «дом знания» (*дар ал-ʻилм*), существовал как самостоятельное учреждение и помещался в отдельном, специально предназначенном для этого здании; в нем работали ученые и велось преподавание. Примечательно то обстоятельство, что постоянные читатели, особенно приезжие и небогатые, не только имели к своим услугам книги, но и обеспечивались письменными принадлежностями и бумагой, даже находили ночлег и материальную поддержку.

Характерные примеры дают иракские города X—XI вв. В Багдаде был знаменит *дар ал-ʻилм* Сабура ибн Ардашира, бывшего катиба, а затем вазира буидского правителя Баха-аддаулы. В 993 г. этот сановник купил дом в густонаселенном районе города, ал-Кархе, отремонтировал его и устроил в нем «дом знания», в который велел доставить лучшие книги, скопированные прославленными каллиграфами и учеными. Их насчитывалось, говорят, 10 400 томов. Фонд библиотеки быстро рос благодаря добровольным приношениям авторов, которые считали за честь помещать в ней свои творения, отдавая их в неотчуждаемый вакф. Так обстояло, в частности, с врачом Джибраилом ибн Убайдаллахом ибн Бухтишуʻ (ум. в 1005 г.), который подарил свой *ал-Куннаш* в пяти томах. Есть свидетельства о том, что книги принимались в эту библиотеку не подряд, а с отбором.

После смерти основателя, спустя некоторое время, управление этой библиотекой перешло к аш-Шарифу ал-Муртада (ум. в 1044 г.), главе шиитов-имамитов и библиофилу. Сохранились также имена ряда ученых хранителей и других служителей библиотеки, штат которой состоял из административного совета (три человека), управляющего, его помощника, служанки и, быть может, нескольких переписчиков.

 Она была основана как вакфное учреждение, предназначен-

ное служить науке и ученым и поддерживаемое на доходы с недвижимости и ткацкой мастерской, завещанных основателем. Гостеприимством этой библиотеки, в частности, пользовался во время своего пребывания в Багдаде в 1008—1009 гг. великий арабский поэт-философ Абу-л-Ала из ал-Ма'арры (Сирия); он тепло вспоминал о ней впоследствии, переписывался с ее служителями. В этой библиотеке происходили диспуты ученых, а также велось преподавание, вследствие чего некоторые источники называют ее первым медресе. Она погибла во время пожара в 1059 г.

Сообщение о «доме знания» в Багдаде, учрежденном аш-Шарифом ар-Ради (братом упомянутого ал-Муртада, ум. в 1016 г.) в пользу своих учеников, восходит к немногим источникам и содержит хронологическую неувязку, а потому представляется сомнительным [128, 124—126; 42, 152]. Недолго просуществовал «дом знания», который основал в 1060 г. Абу-л-Хасан Мухаммад ибн Хилал ас-Саби по прозвищу Гарс ан-Ни'ма, намереваясь заменить сгоревшую библиотеку Сабура. Количество книг, помещенных в этой библиотеке, оценивается источниками по-разному: от одной до четырех тысяч; ее библиотекарем был Ибн ал-Аксаси ал-Алави [24, 17]. Однако вскоре Гарс ан-Ни'ма отказался от своего честолюбивого замысла, уволил в 1066 г. библиотекаря, стер знаки вакфа на книгах и распродал их. Столь же недолговечным оказался «дом знания» ханбалитского факиха Ибн ал-Маристанийи (ум. в 1202 г.) в квартале Дарб аш-Шакирийа. Этот ученый-библиофил собственноручно переписал много книг и приобрел первые списки ряда сочинений. Однако он проворовался на посту распорядителя вакфных фондов больницы ал-Адуди и попал в тюрьму, а его библиотеку распродали.

Еще в первой половине X в. был основан *дар ал-'илм* Ибн Хамдана в Мосуле. Целых три библиотеки такого типа существовали в Басре (одна из них, очевидно, описана в *Макамах* ал-Харири и изображается на миниатюрах, иллюстрирующих это произведение), но все сгорели во время бедуинского набега 1090 г. С приходом крестоносцев в Сирию и Палестину прекратили существование основанные там незадолго до того «дома знания» в Иерусалиме и Триполи (последний — с огромным фондом книг в сто тысяч томов).

С библиотеками аббасидского Багдада и Ирака был призван соперничать *дар ал-'илм* Фатимидов в Каире, основанный в 1004 г. ал-Хакимом. Судя по восторженным его описаниям, это была одна из самых богатых и пышных библиотек на Арабском Востоке. Впрочем, на содержание библиотеки ежегодно тратилась довольно скромная сумма в 257 ди-

18 Зак. 194

наров [9, 6, 172, 622; 128, 85—86]. Вначале библиотека носила характер суннитского учреждения, в 1119 г. была закрыта, а в 1123 г. открыта снова как центр исмаилитской пропаганды и просуществовала до 1171 г., т. е. до ликвидации Фатимидского халифата Салахаддином.

Со второй половины XI в. «дома знания» исчезают (если только не доживают свой век старые), уступая место библиотекам, состоящим при вакфных учреждениях — мечетях, медресе, больницах, мавзолеях. Остаются, конечно, частные и дворцовые библиотеки; наряду с крупными существует множество мелких. В целом не будет, очевидно, ошибкой или преувеличением сказать, что вся территория, на которой были распространены арабский язык и ислам, от Испании до Афганистана и Северо-Западной Индии, с X—XI вв. и далее была покрыта сетью больших и малых вакфных библиотек; в них находились если не исключительно, то по большей части книги на арабском языке. Их слишком много, чтобы можно было здесь перечислить.

Выше уже был затронут вопрос о характере мусульманского образования, тесно связанного с книгой: помимо овладения грамотой оно состояло в совместном с учителем чтении, разборе, толковании, заучивании наизусть книги. Обучение могло происходить где угодно, внутри любого помещения, во дворе, у порога дома, на площади, на рынке. Но излюбленным местом обучения всегда была мечеть. Действительно, если учесть архитектуру мечети (см. с. 164) и особенности климата на Арабском Востоке (почти круглый год можно вести занятия на открытом воздухе), мечеть была тем общественным зданием, которое пустовало в свободные от молитвы часы и могло использоваться для всяких сходов, собраний. Поэтому мечеть и стала почти повсеместно начальной школой; крупные мечети при наличии достаточного количества преподавателей и книг становились местом, где получали основательное образование.

С другой стороны, «дома знания» — библиотеки в отдельных зданиях, объявленных принадлежащими исламской общине на условиях вакфа, естественно, стали использовать как учебное помещение. Ученые, которые работали в них постоянно, стали там же устраивать свои *халака* или *маджлисы*, т. е. вести преподавание принятым на Арабском Востоке способом. Вакфная библиотека, в которой велось нерегулярное обучение и устраивались диспуты, послужила прообразом медресе, превратилась в такую же вакфную, т. е. содержащуюся за счет пожертвований, высшую школу с приданной ей библиотекой. Такое превращение действительно совершилось, по крайней мере в Багдаде.

Но еще раньше, первыми в мусульманском мире, возникли медресе в городах Мавераннахра и Хорасана. В. В. Бартольд в ряде своих работ указывал, что образцом для медресе послужила буддийская вихара [9, 2/2, 431—432]. Самое раннее известие относится к медресе Фарджек в Бухаре, здание которого сгорело во время пожара 937 г.; в Хуттале, по рассказу ал-Байхаки (XI в.), было более двадцати медресе, располагавших вакфами. Султан Махмуд (998—1030) устроил в Газне медресе, все помещения которого были отведены под библиотеку и наполнены рукописями [92, 67—68]. Его брат Наср устроил медресе в Нишапуре. Всего же проф. Наджи Ма'руфу удалось собрать из источников сведения о 33 медресе, учрежденных главным образом в Нишапуре, а также в Бухаре, Газне и Бушендже до первого медресе в Багдаде [92, 67—68].

Быть может, когда идея устройства медресе достигла Багдада, его библиотеки послужили готовой базой. Но именно багдадское медресе, созданное Низам ал-Мулком, могущественным вазиром при Сельджукидах, и названное по его имени ан-Низамийа, стало тем образцом, на который равнялись арабские медресе этой и более поздних эпох.

Ан-Низамийа была построена в 1064—1066 гг., и специальное здание при ней было отведено для «дома книги» — *дар ал-кутуб*, т. е. библиотеки. О числе книг в этой библиотеке в момент ее основания или позднее сведений не сохранилось, но оно должно было возрасти до очень значительного, так как в вакф ей передавали книги сам Низам ал-Мулк, ряд халифов, султанов, крупных чиновников и землевладельцев, а также ученых, например правовед Абу Джа'фар Мухаммад ибн Али ал-Азди ат-Табари (ум. в 1124 г.), историк Ибн ан-Наджжар (ум. в 1245 г.), автор биографического труда хадисовед Ибн ас-Са'и (ум. в 1275 г.).

Из этих дат уже видно, что библиотека при медресе ан-Низамийа пережила разгром Багдада во время взятия его Хулагу-ханом, хотя, наверное, потерпела ущерб. Неизвестно также, когда произошло окончательное разорение библиотеки, но в современных рукописных собраниях попадаются отдельные тома, выполненные в медресе ан-Низамийа в Багдаде и, видимо, находившиеся в ее библиотеке.

Медресе с библиотеками Низам ал-Мулк основал в ряде крупных городов Сельджукской империи в 70—90-х годах XI в. (Балх, Нишапур, Герат, Исфахан, Басра, Мерв, Амуль, Мосул, Джазират Ибн Умар), а медресе такого типа распространились по всему Арабскому Востоку.

Появление библиотек при суфийских обителях и мавзолеях также чаще всего обязано тому обстоятельству, что в

них велось обучение молодых или взрослых учеников, что они составляли единый комплекс с медресе или же с медресе и мечетью одновременно. Просто библиотека как хранилище книг, которое посещали читатели, вообще была сравнительно редким, почти исключительным явлением.

Особый случай представляли библиотеки при больницах и обсерваториях. Но и там скопление книг и обучение были неразрывны. Правда, число таких учреждений и библиотек при них было невелико.

Что же касается конкретных библиотек, то здесь мы можем коснуться лишь нескольких наиболее известных и характерных. Только за период с XI по XIV в. в Ираке, Сирии и Египте было основано свыше ста вакфных библиотек, располагавшихся в 15 городах, главным образом в Багдаде, Дамаске и Каире. Эти библиотеки основывались в разное время, и трудно сказать, сколько из них функционировало одновременно.

Обратимся снова к Багдаду, который задавал тон в решающий период развития арабской культуры и где сохранялась какая-то преемственность библиотек. Пышное медресе с библиотекой, видимо призванное затмить славу ан-Низамии и возвысить халифа, было воздвигнуто в Багдаде по приказу ал-Мустансира (строительство закончено в 1233 г.). В библиотеку своей ал-Мустансирии он передал коллекцию, составившую 160 верблюжьих вьюков, или 80 тыс. томов. «Равных этой библиотеке,— пишет историк XIV в. аз-Захаби,— не было» [128, 174]. Халиф велел своему личному библиотекарю привести книги в порядок и расположить их тематически, а Шамсаддина Али ибн ал-Кутуби назначил управляющим, однако при посещении библиотеки в 1242 г. не был удовлетворен ее состоянием и наказал служащих двухдневным арестом. Библиотека уцелела после разгрома Багдада монголами, и в 1296 г. ее посетил Газан-хан. Библиотекарями ал-Мустансирии работали историк и факих Ибн ас-Са'и, каллиграф Йакут ал-Муста'сими (ум. в 1298 г.) и, наконец, Ибн ал-Фувати, в трудах которого сохранились сведения по истории самой библиотеки.

Из трех десятков прочих багдадских вакфных библиотек XI—XIII вв. упомянем библиотеку при мечети аз-Зайди (ум. в 1180 г.), в которую основатель передал свое громадное книжное собрание, а позднее поступили книги историка и географа Йакута ал-Хамави (ум. в 1228 г.), хадисоведа ал-Хаййата (ум. в 1234 г.); библиотеку рибата ал-Ма'мунийа с богатыми фондами; библиотеку при мавзолее Абу Ханифы, куда, в частности, поступило книжное собрание врача Ибн Джазлы (ум. в 1099 г.).

В Сирии помимо исчезнувшей библиотеки Омейядов в Дамаске, «домов знания» в Иерусалиме и Триполи, прекративших существование с приходом крестоносцев в конце XI в., в разное время были основаны и процветали библиотеки в ряде городов.

В Дамаске важным местом хранения книг была знаменитая мечеть Омейядов. Во время большого пожара 1068 г., очевидно, погибли все книги, что были собраны в ней до этого; вскоре ее восстановили и в нее начали жертвовать книжные собрания; мечеть обросла пристройками и превратилась в большой архитектурный комплекс, в разных углах которого существовало около десятка отдельных библиотек. Среди вакфных библиотек Дамаска XII—XIV вв. самыми значительными были ал-Ашрафийа, ад-Дийаийа и аш-Шумайсатийа.

Все дамасские библиотеки, в том числе три упомянутые, сильно пострадали при взятии города Газан-ханом в 1299 г. Затем они были частично восстановлены и около столетия действовали в относительно спокойной обстановке, но поход Тимура 1400 г. способствовал их упадку.

Из других городов Сирии наиболее славен был своими библиотеками Халеб. Еще в X в. там находилась библиотека Хамданидов, насчитывавшая при Сайфаддауле (ум. в 966 г.) 10 тыс. томов; ее библиотекарь был уведен исмаилитами в Египет и казнен в 1067 г., а сама библиотека сожжена. В соборной мечети Халеба была библиотека, которую посещал Абу-л-Ала ал-Ма'арри (ум. в 1057 г.); она была разграблена во время столкновений между суннитами и шиитами еще при его жизни; затем ее восстановил Абу-н-Наджм Хибаталлах ибн Бади', вазир ал-Малика Ридвана (1095—1113); в 1183 г. при победоносном вступлении в город Салахаддина один из его приближенных выбрал изрядное количество книг и увез в Дамаск (после его смерти они поступили в тамошнюю аш-Шумайсатию), но библиотека еще действовала при историке Ибн ал-Адиме (ум. в 1262 г.). В XII—XIV вв. в Халебе было основано по крайней мере еще восемь вакфных библиотек (Нураддином, ал-Маликом аз-Захиром, Мангли-Бугой и другими), но почти все оказались недолговечными.

Можно отметить также, что у Усамы ибн Муршида (ум. в 1188 г.) из рода владевших Шейзаром Мункизитов было книжное собрание в 4 тыс. томов, которое попало в руки крестоносцев и было уничтожено; две вакфные коллекции были в ал-Ма'арре; известна по упоминаниям библиотека при мечети Баальбека; несколько вакфных собраний находилось в Иерусалиме; богатая библиотека была у прави-

теля Хамы, известного историка Абу-л-Фиды (ум. в 1331 г.), который учредил также вакф из книг в построенной им мечети.

В Египте библиотеки, как и почти вся культурная жизнь, были сосредоточены в столице, г. Каире. Вначале каирские мечети служили местом скопления книг; есть сведения, что еще Ахмад ибн Тулун (868—884) передавал экземпляры Корана в мечети Каира, как это делали позднее некоторые фатимидские халифы. В XI—XII вв. в Каире доминировала библиотека Фатимидов и, быть может, начала складываться библиотека при ал-Азхаре. При Айюбидах и Мамлюках в XII—XIV вв. в Каире было основано почти три десятка вакфных библиотек, из которых самыми крупными и знаменитыми были ал-Фадилийа, ал-Махмудийа, ал-Ашрафийа и библиотека больницы ал-Мансури.

Ал-Кади ал-Фадил («превосходнейший судья») Абдаррахим ибн Али (1135—1200), известный писатель и библиофил, будучи вазиром Салахаддина, воспользовался победами последнего для обогащения своей библиотеки. Он присвоил лучшую часть книг из библиотеки поверженных Фатимидов, увез 70 ослиных вьюков книг из богатой библиотеки г. Амида в 1183 г. Он скупал много книг через торговых посредников по всему мусульманскому миру, на него работали наемные переписчики. Всю свою громадную коллекцию (источники дают разные цифры — от 30 тыс. до 1 млн. томов) он передал в вакф основанному им в 1184 г. медресе, названному по его имени ал-Фадилийа. Эта богатейшая библиотека, изобиловавшая ценными и редкими книгами, просуществовала недолго и ко времени историка ал-Макризи (1361—1442) уже исчезла.

Лучшей библиотекой Египта и Сирии в его время ал-Макризи считал ал-Махмудию при медресе, построенном в 1394 г. предприимчивым дельцом Махмудом ал-Устадаром (кстати, фальшивомонетчиком). Очевидно, тогда же была основана ал-Ашрафийа, содержавшая ценные книги и каллиграфические шедевры.

Больница ал-Мансури и библиотека при ней были учреждены ал-Маликом ал-Мансуром Калауном (ум. в 1290 г.), мамлюкским правителем Египта; в ней работал и ей завещал свои книги знаменитый врач Ибн ан-Нафис (ум. в 1389 г.); однако книги были расхищены из библиотеки, а сама она сгорела.

В Северной Африке центрами литературной жизни, переписки и хранения арабских рукописей были древние столицы местных династий Тахарт, Кайруван, Фес, Константина, Мар-

 ракеш и возвысившиеся позднее Тунис, Алжир, Рабат. Осо-

бенно ценна библиотека кайруванской мечети, одна из самых старых в мусульманском мире, которая неизменно находилась на одном месте со второй половины IX в., хотя попадала в руки разных владетелей и не раз подвергалась разграблению. В ней сохранились датированные документы и рукописи на пергамене и папирусе, относящиеся к первым годам ее существования.

В ал-Андалусе (арабской Испании) мы наблюдаем те же явления: множество частных, дворцовых и вакфных библиотек, обилие авторов и переписчиков, страстных любителей и собирателей книг.

Одних только лиц, проявивших себя в области историографии с VIII по первую половину XI в., насчитывается свыше ста [11], многие из них обладали значительными книжными собраниями. Андалусские ученые и литераторы VIII—X вв. были либо выходцами из Ближнего Востока, либо уроженцами ал-Андалуса, которые совершали путешествия в поисках знания на Восток и привозили книги. Деятели литературы и науки последующих веков были связаны цепочкой непрерывной традиции с родоначальниками книжной учености на Пиренейском полуострове; они сохраняли стойкое убеждение в превосходстве Востока, прародины и центра арабской литературы и науки.

Средоточием культурной жизни и местом скопления книг в библиотеках стала Кордова, столица испанских Омейядов. Самой крупной здесь была, видимо, халифская библиотека, которая сложилась при Абдаррахмане III (912—961) и ал-Хакаме II (961—976). Уже Абдаррахман прославился любовью к книгам и собрал их в большом количестве. Его дети, ал-Хакам и Мухаммад, пристрастились к собиранию книг и даже соревновались друг с другом. После смерти отца и брата ал-Хакаму удалось объединить все три библиотеки в одну, которую он значительно приумножил. У него работали лучшие переплетчики, художники-миниатюристы, переписчики, а сличением и правкой текста рукописей занималась группа ученых, получавших высокое жалованье. Должность управляющего библиотекой считалась одной из самых важных во дворце. Книг насчитывалось около 400 тыс. томов, их каталог с названиями сочинений и именами авторов занимали 44 тома по 50 листов каждый. Халиф держал постоянных агентов-посредников в Каире, Багдаде, Дамаске, Александрии и других крупных городах, которые извещали его о появлении новых сочинений. Знаменит случай, когда он заплатил Абу-л-Фараджу ал-Исфахани 1000 динаров за авторскую копию его антологии «Книга песен». Зная библиофильские наклонности халифа, подданные добивались его

благосклонности, принося ему в дар редкие книги или собственные сочинения (ал-Хушани — «Книгу судей», Мутарриф ибн Иса ал-Гассани — историю Эльвиры и др.). Когда библиотека разрослась и ее здание стало тесным, ее переместили в другое; на это потребовалось шесть месяцев.

Библиофилом был Мухаммад ибн Хазм (ум. в 895 г.), знаток адаба и историк-хронист; вместе с отцом и сестрой он содержал школу для простого народа, где они втроем вели преподавание. То немногое, что он мог накопить, Мухаммад ибн Хазм тратил на приобретение книг, а свободные часы посвящал переписке книг, взятых на время у друзей. Свою небольшую, но хорошую библиотеку он содержал в образцовом порядке и, став одним из самых начитанных людей Кордовы, составил несколько сводов по литературе и истории, критиковал и исправлял чужие труды.

Абу-л-Мутарриф Ибн Футайс, автор ряда сборников хадисов, словаря в 40 частях и биографических сочинений, собрал целую библиотеку из ценных книг, сколько не собирал никто из его современников в ал-Андалусе. Для библиотеки он построил здание, нанял переписчиков и образованного библиотекаря. Ибн Футайс собирал книги как одержимый, не останавливаясь перед расходами и ухищрениями. Стоимость собранных им книг выяснилась лишь после его смерти, когда наследники выручили за них 40 тыс. динаров, устроив аукцион в квартальной мечети и распродавая книги в течение целого года. Книголюбами в Кордове были многие женщины. Х. Рибера полагает, что в Кордове было больше книг, чем во всех европейских городах той эпохи, вместе взятых [198, 181—218].

Расцвет книжного дела в Кордове длился, однако, недолго. Уже при ал-Мансуре, который правил от имени омейядских халифов в начале XI в., библиотека ал-Хакама II была разорена и многие книги уничтожены. Правда, у самого ал-Мансура была библиотека, которой заведовал один филолог и знаток книг. Во время последовавших затем смут и войн литературная жизнь и книжное дело в столице оскудели.

В различных андалусских городах — Севилье, Альмерии, Малаге, Бадахосе, Сильвесе, Алькантаре, Толедо, Гвадалахаре, Сарагосе, Валенсии, Альсире, Хативе, Мурсии, Гранаде — при дворах удельных правителей (*мулук ат-тава'иф*) были свои библиотеки, в основном частные и дворцовые. В Севилье, ставшей столицей Альмохадов, процветал книжный рынок. В Толедо и Мурсии значительные книжные собрания, в том числе остатки библиотеки ал-Хакама II, попали в руки христианских правителей, и на их базе были созданы переводческие школы, но сами арабские оригиналы,

с которых делались еврейские и латинские переводы, не были сохранены.

Х. Рибера задавался вопросом, сколько же было книг на территории арабской Испании с VIII по XV в. Вполне возможно, отвечал он, что у арабов Испании, по самой скромной оценке, было около двух миллионов книг. Большинство книг погибло, частью во время феодальных междоусобиц и гражданских войн, частью от износа и стихийных бедствий, частью в ходе войн Реконкисты. Наконец, немало арабских книг было уничтожено инквизицией. После взятия Гранады христианами в 1492 г. был издан королевский указ, предписывающий мусульманскому населению доставить все имеющиеся у них книги судьям, чтобы решить, какие из них вернуть владельцам, а какие сжечь. Указ выполнялся плохо, пока за дело не взялся со всей решимостью кардинал Сиснерос, в результате действий которого было собрано несколько тысяч арабских рукописей на площади ар-Рамла в Гранаде и публично сожжено. Впоследствии этот факт одни пытались затушевать, другие — раздуть, преувеличивая количество сожженных книг.

Часть арабо-испанского литературного наследия попала в Магриб, куда бежали мусульмане, и лишь незначительные его остатки сохранились до наших дней.

Сходную картину образования частных и дворцовых книжных собраний и общественных вакфных библиотек мы наблюдаем всюду, где распространялись арабский литературный язык и ислам.

Арабские книги составляли значительную часть библиотек в Иране, Афганистане и Средней Азии. В Нишапуре библиотека была устроена еще Тахиридами в IX в. [167, 1, 42]. Судья Ибн Хиббан (ум. в 965 г.) завещал Нишапуру дом с библиотекой и жилыми помещениями для приезжих ученых и стипендии на их содержание. Все нишапурские медресе обладали богатыми книжными фондами. Еще раньше должны были возникнуть книжные собрания в столице Хорасана Merве, где в начале XIII в. находилось по меньшей мере двенадцать библиотек, богатству которых не мог нахвалиться Йакут. Библиотеку Саманидов в Бухаре X в. описал Ибн Сина.

В том же, X в. буидский правитель Адудаддаула отвел под библиотеку один большой зал в своем ширазском дворце; в ней он собрал якобы все существовавшие книги по всем отраслям знания; ал-Мукаддаси довольно часто ссылается на книги, прочитанные им в этой библиотеке, которую он подробно описал [119, 449—451; 9, 7, 157—158; 42, 149]. Например, он видел там семитомный экземпляр географического

труда ал-Джайхани, который не сохранился до наших дней. По сообщению того же ал-Мукаддаси, большая библиотека в Рам-Хурмузе была центром му'тазилитской учености. В Рее у буидского вазира Ибн ал-Амида было много книг, по всем наукам и всем отраслям философии и литературы, больше ста верблюжьих вьюков; библиотекарем у него служил историк Ибн Мискавайх. Врагу и преемнику Ибн ал-Амида ас-Сахибу ибн Аббаду удалось собрать еще более богатую библиотеку, в которой одних только книг по богословию было якобы 400 верблюжьих вьюков. Она насчитывала 260 тыс. томов, а ее каталог занимал 10 томов.

В Исфахане еще в IX в. жил человек, истративший 300 тыс. дирхемов на книги; позднее в городе при соборной мечети была библиотека, каталог которой составлял три тома [162, 7, 170—171]. В Бардасире (на месте нынешнего Кермана) Мугисаддин Мухаммад (1141—1156) устроил при соборной мечети библиотеку в 5 тыс. томов по разным наукам [162, 7, 144]. Библиотеку в г. Саве, сожженную монголами, Йакут считал самой большой в мире [162, 3, 24, 7, 136]. В Аламуте вожди исмаилитов собрали огромную библиотеку, пользовавшуюся широкой известностью. Во время захвата Аламута монголами в 1256 г. библиотека попала в распоряжение историка Джувайни, который сохранил из нее ценные, по его мнению, сочинения и астрономические инструменты, а книги, в которых излагалось еретическое учение исмаилитов, велел сжечь.

В 1259 г. на холме к северу от г. Мераги в Азербайджане была построена обсерватория для ученого-энциклопедиста Насираддина ат-Туси, и при ней была библиотека, в которую вошла значительная часть книг, вывезенных из Багдада. Библиотекарем в ней работал одно время Ибн ал-Фувати. Менее чем через столетие обсерватория лежала в развалинах [162, 7, 203—204], а библиотека погибла или рассеялась.

В Северной Месопотамии (Мардин, Майяфарикин, Хисн-Кайфа) арабские библиотеки упоминаются в X—XI вв. С возвышением Османской династии в XIII в. и усилением ее могущества в XIV—XV вв. в Малой Азии увеличивается число библиотек, в которых опять-таки преобладают арабские книги. Когда Османская Турция превратилась в мировую державу, включавшую в себя почти весь Арабский Восток, крупнейшим центром исламской учености становится ее столица Истанбул (Стамбул). Не только арабские книги, переписываемые в самой Турции или создаваемые на арабском языке турецкими учеными, оседают в библиотеках Истанбула; начинается приток арабских рукописей из старых библиотек других областей. Этому способствуют и книжный

рынок, и централизация управления вакфами, и ряд других обстоятельств.

Специальные здания для крупных библиотек известны только по упоминаниям, относящимся к IX—XI вв. Ни одно из них не сохранилось, поэтому их архитектурный тип не может быть установлен. Книжные собрания в частных домах, дворцах, мечетях, учебных заведениях, больницах, обсерваториях и суфийских обителях могли занимать скромную нишу, сундук или шкаф, несколько ниш, полок, сундуков или шкафов, одну или несколько комнат, а наиболее крупные — обширный зал с куполом, где происходили также *маджлисы* — собрания, встречи и заседания разного назначения. Внутренняя отделка и убранство таких залов (резное дерево и инкрустация, циновки, ковры и подушки на полу, занавеси на дверях и окнах) различались в зависимости от богатства и щедрости вакфного учреждения или мецената, от местных материалов и традиций. В дополнение к залам в отдельных случаях (Шираз, Халеб) имелись специальные помещения для хранения книг. Деревянные шкафы для книг закрывались дверцами, даже запирались, что защищало их от пыли и света, но не от насекомых.

Принципиальных ограничений на передачу в библиотеку и хранение тех или иных книг по идейным, религиозным, цензурным соображениям не существовало, хотя отдельные реакционные богословы и правоведы пытались ввести ограничительные правила, а некоторые правители и ретивые служащие библиотек пытались изъять одиозные, с их точки зрения, произведения (христианские и иудейские богослужебные книги, сочинения по «наукам древних»). Но то были лишь локальные и периодические вспышки. К счастью, провести такие чистки повсеместно или регулярно не удавалось никому.

При передаче книг в вакф осуществлялась определенная юридическая процедура и в вакфных документах непременно подчеркивалась законность вакфа. Регистрация вакфного поступления происходила в присутствии судьи и удостоверялась им (у ханафитов после фиктивного диспута) и свидетелями. Список книг заверялся судебным постановлением, на особенно ценных книгах расписывались все свидетели, или же в каждой книге делалась запись о поступлении ее в вакф.

Когда книги передавали в вакф по списку, то этот список-*фихрист* служил одновременно юридическим документом и каталогом. Сохранившиеся фихристы крайне малочисленны и относятся к позднему времени. Собственно библиотечные каталоги (вероятно, такие же инвентарные списки) извест-

ны только по упоминаниям: в библиотеке ал-Хакама II каталог состоял из 44 томов, ас-Сахиба — из 10, ал-Фадилии — из 7, исфаханской мечети — из 3; объем каталога библиотеки Сабура неизвестен, в Фатимидской заменой каталогу служили списки, подвешенные к полкам.

Библиография была известна в таких формах, как списки трудов отдельных авторов в статьях биографических словарей или в других сочинениях историко-биографического характера (истории городов, антологии), в трактатах об учителе или учителях автора (ал-Бируни о трудах ар-Рази). Тематические перечни сочинений можно встретить в предисловиях с критическим обзором трудов предшественников, в автобиографических заметках, где указываются учителя и изученные под их руководством сочинения. Специальные библиографические труды чрезвычайно редки, хотя и очень ценны: это знаменитый *Фихрист* Ибн ан-Надима (X в., Багдад), построенный тематически, и *Кашф аз-зунун* Хаджжи Халифы (XVII в., Турция), содержащий алфавитный перечень арабских, персидских и тюркских сочинений.

В библиографических трудах и библиотечных каталогах науки или области знания классифицируются по историко-иерархическому принципу, т. е. размещаются в том порядке, как они разветвлялись и как ценились в средневековом обществе. Например, в не дошедшем до нас каталоге библиотеки Сабура тематические рубрики следовали в таком порядке: списки Корана, экзегез, истолкование Корана и разные способы его чтения, фикх, молитвы, деление наследства, законоведческо-теологические школы (мазхабы), богословие, полемика и диспут, книги потомков пророка и о них, генеалогии, филология, пословицы, грамматика и этимология, рифмы, поэтические сборники, анекдоты, история, послания, медицина, астрономия, философия, геометрия. Подобное объединение отраслей знания в три группы — религиозно-этико-правовую, литературно-филолого-историческую, натурфилософско-прикладную — мы обнаруживаем всюду вплоть до нового времени. Внутри каждой группы дробление на дисциплины могло быть более или менее детализированным, отдельные дисциплины могли меняться местами, но суть оставалась неизменной.

В расстановке книг применялась та же иерархическая система, варьируемая в зависимости от величины библиотеки, по соображениям практического удобства. Расстановка нередко соответствовала вакфному перечню, который в таком случае становился и топографическим. Книги клали на полки плашмя, нагромождая одну на другую. Какие-либо шифры или пометы на книгах, указывающие их место на

полках или шкафах, неизвестны. Книги отыскивали и возвращали на место, вероятно, по названиям и именам авторов, иногда записываемым снаружи на крышке переплета или на обрезе книги.

Персонал библиотек, даже самых крупных, был малочисленным. В Фатимидской работали шесть человек, в библиотеке Адудаддаулы — *вакил* (попечитель), *хазин* (хранитель, библиотекарь), *мушриф* (помощник библиотекаря) и по одному слуге у каждого из них; в ал-Мустансирии — библиотекарь, помощник и служка (*мунавил*). В некоторых библиотеках предусматривалась должность переписчика, в других — рассыльного, в третьих — уборщика (*фарраш*). Чаще всего библиотечный персонал состоял из одного, двух или трех человек; их обязанности состояли лишь в том, чтобы содержать книги в порядке и выдавать читателям. Только в некоторых случаях библиотекарю вменялось в обязанность распределять среди читателей бумагу и чернила, заботиться о своевременном переплетении и реставрировании книг и добиваться отпуска средств на эти цели, переписывать новые экземпляры книг или улучшать их текст путем сверки. Даже спрос за сохранность книг (возмещение утраченных), за их надлежащий порядок в шкафах и на полках, за соблюдение условий вакфа и читательских интересов был не очень строг. Злоупотребления были часты, а наказания редки. Пополнение библиотеки, регистрация новых поступлений и ведение каталога не входили в обязанности попечителя библиотеки и служащих.

В крупных библиотеках IX—XII вв. управляющими были, как правило, *адибы* — широко образованные литераторы, нередко оставлявшие творческое наследие. С XIII в. положение меняется и библиотеками заведуют почти исключительно ученые-богословы (*факихи, мухаддисы*, суфийские шейхи). В библиотеках при медресе нередко преподаватель или его помощник (*му'ид*, букв. «репетитор») совмещает свою работу с заведованием библиотекой. В ряде случаев основатель вакфа обусловливает сохранение заведования библиотекой за собой и своими потомками — так появляются наследственные библиотекари.

Библиотечный персонал, естественно, подчинялся тому, у кого состоял на службе, в вакфных библиотеках — распорядителю вакфа, *назиру*, который держал в руках финансы, назначал и увольнял служащих по своему усмотрению, заботился о пополнении библиотеки за счет покупки или заказа новых книг; иногда он же и заведовал библиотекой.

Постоянный режим работы библиотек, обязательные дни и часы, когда они были открыты, трудно установить ввиду

отрывочности данных. Мосульская библиотека IX—X вв. якобы работала ежедневно, были библиотеки, что работали по одному, два или четыре дня в неделю.

Дворцовые библиотеки были доступны ограниченному кругу лиц. Например, в библиотеку Адудаддаулы допускали только именитых граждан. Вакфные библиотеки, напротив, обычно объявлялись общедоступными, без ограничения контингента читателей. В условиях ряда вакфов предусматривалось, кому отдавать предпочтение: беднякам, чужестранцам, «ищущим знания», ученикам данного медресе, «самым достойным» и т. п. Какой-либо записи или регистрации читателей не велось. Работали сидя на полу, устланном циновками или коврами, прислонясь спиной к стене, колонне или скрестив ноги. Книги рекомендовалось класть на подставку, но не на пол; не полагалось водить над раскрытой книгой свежеобмакнутым каламом, класть на нее бумагу, на которой пишут.

Библиотечными книгами пользовались не только на месте, но и на дому. Вопрос о том, можно ли выдавать книги на дом, стал одним из сложных юридических казусов и труднoразрешимой проблемой. Общественно-благотворительный характер вакфных библиотек требовал максимального обращения книг среди читателей. Однако на практике обычай выдавать книги на дом был подлинным бедствием; библиотеки теряли таким путем ценнейшие книги, а иногда целиком разорялись. И юристы, и учредители вакфов всячески ухищрялись, изыскивали всевозможные оговорки и практические меры, чтобы предотвратить утечку книг: ограничивали круг лиц, пользующихся привилегией брать книги домой, вводили залог за книги, требовали поручительства авторитетных людей либо вовсе запрещали выдавать на дом, о чем записывалось в условиях вакфа или прямо на книгах.

При выдаче книг на дом предъявлялось требование возвращать их без повреждений и пятен, пользоваться ими определенный срок (до месяца и больше) и не передавать третьим лицам. В библиотеках при медресе книги полагалось выдавать преподавателям и учащимся, которые могли по крайней мере уносить их в свои комнаты. Известны случаи поразительной щедрости в отношении книг. Йакут в Мерве мог держать у себя по 200 томов без залога. Перед отъездом из Дамаска известный правовед ан-Навави (XIII в.) вернул в многочисленные библиотеки все взятые им книги. Иногда и из частных собраний книги одалживали беспрепятственно, реже — под залог.

Возврат книг держался на обычае, на совестливости читателей, на страхе божьем, так как юридических санкций

против порчи, утери или присвоения книг не предусматривалось (даже возмещения стоимости!). В Багдаде Тайбуга ад-Давадар ал-Ануки (ум. в 1351 г.) непрестанно брал в библиотеках понравившиеся ему книги и не возвращал. В биографиях многих лиц упоминается склонность таким способом обогащать свои библиотеки. Часто это даже не осуждается и выдается за особую любовь к книгам, едва ли не похвальное качество. Неудивительно, что книжное собрание Ибн Хаййана в Бусте целиком было расхищено бравшими на дом читателями, а многие другие библиотеки значительно пострадали. Можно понять поэтому, что в литературе порой встречается совет не одалживать книги.

Преобладающий тип средневековой арабской рукописной книги на бумаге — кодекс — в большинстве случаев выглядит просто и непритязательно (пожалуй, за исключением переплета). По размеру он мало отличается от нынешних печатных, отражая, видимо, некую общечеловеческую норму, диктуемую практическим удобством. Форматы обычно укладываются в пределах от 18 до 35 см в высоту и от 13 до 25 см в ширину, хотя есть в небольшом количестве книги миниатюрные и очень крупного формата. Редко встречаются книжные форматы, у которых ширина превышает высоту, т. е. типа современных альбомов.

Поля у рукописей широкие, от 4—5 до 10—11 см; рукописи с узкими полями редки, как редки и случаи, когда строки вылезают на поля. Обычно текст на странице укладывается в прямоугольную рамку, строки прямые, на равных расстояниях друг от друга, так как переписчик заранее все вымерял и расчерчивал или писал по транспаранту. Рамка может быть образована самим текстом или вычерчена из одной, двух и более линий (одинаковой или разной толщины) черными, цветными или золотыми чернилами в разных сочетаниях. Бывают рукописи и более сложно расчерченные, когда разные части или виды текста (подзаголовки, стихи в столбец) заключены каждая в особую рамку. Чаще такие случаи встречаются в поздних арабских рукописях XVI—XIX вв., происходящих не из арабских стран и отражающих стиль работы персидских, индийских, турецких писцов.

Старинные арабские рукописи, как и более поздние книги повседневного обихода, учебные и религиозные, просты и строги по внешнему оформлению: ровные прямоугольники текста на фоне белой (потемневшей или пожелтевшей) бумаги — и более ничего. Заголовки и подзаголовки выделяются более крупным почерком, надчеркиванием (заменяющим подчерки-

вание в европейской традиции), цветными чернилами (обычно красными) либо комбинацией этих элементов. В зависимости от вида текста выделяемой частью может стать стихотворная или кораническая цитата, вокабула — в словарях, имя собственное или географическое название — в биографических и географических словарях, комментируемый текст — в комментариях, дата — в хрониках, буквенные символы — в математических текстах и т. п.

На оборотной стороне листа, вне рамки, помещается своеобразный знак перехода, так называемый «хранитель» (*хафиз*) порядка листов (или по-латински — кустод). Писец вводит его для удобства во время работы, но он ориентирует также читателя. Хафиз содержит начало текста следующей страницы. На полях может появиться поправка писца, заметившего описку или пропуск в ходе работы или при сверке с оригиналом; иногда поправка исходит от читателя.

На полях может быть помещено и пояснение, сделанное писцом или читателем. В некоторых рукописях поля могут быть испещрены подобными пояснениями и заметками разных лиц, временами пояснения принимают систематический характер и перерастают в комментарий к тексту, сплошной или выборочный. В поздних рукописях подобным образом записывается иногда полный текст комментария и даже другого сочинения. Способ записи пояснений или комментария может быть и иным, а именно между строками основного текста, для чего специально оставляется достаточно простора. Комментарий может отличаться от основного арабского текста по языку; в таком случае мы имеем дело с разного рода двуязычными рукописями.

Арабская рукописная книга не знает таких элементов, как заглавная буква, красная строка и деление на абзацы. В ее начале стоит обычно формула: «Во имя бога...», выделяемая в отдельную строку. Название сочинения либо занимает свободную от текста лицевую сторону первого листа, либо отдельную строку перед текстом на оборотной его стороне, иногда повторяется и там, и тут; оно может быть повторено еще в колофоне, в конце тома, части или главы сочинения. Чаще всего оно раскрывается в авторском предисловии на первых страницах текста — это самый полный и надежный вариант,— в других случаях оно может быть сокращено или искажено. Название пишется иногда владельцем или библиотекарем на переплете, на обрезе книги и т. п. Почти все то же самое можно было бы сказать и относительно имени автора, с тем лишь уточнением, что оно чаще опускается.

 Название части, раздела, главы или иной структурной

единицы сочинения выделяется обычно более крупным почерком и пишется на отдельной строке, иногда — на отдельной странице; оно может использоваться как повод или средство орнаментации рукописи, писано цветными чернилами, с особым старанием, изяществом или ухищрениями, заключено в рамку, которая, в свою очередь, может орнаментироваться дополнительно. Когда структурная единица сочинения совпадает с отдельным томом, ее заглавие может создать иллюзию самостоятельного произведения, что нередко и случается.

Знаки препинания в арабском письме применяются крайне мало и редко. Обычно фразы и предложения, как и более крупные отрезки текста, членятся и соединяются с помощью синтаксических средств, отсюда обильное употребление сочинительных и противительных частиц. Знаками препинания служат кружочки, овалы, сердечки, треугольники, звездочки, с точкой в центре или без нее. Пишутся они по одному, по два или по три, ставятся в конце книги, раздела, главы, отрезка текста. Полустишия (*мисра'*) разделяются просто свободным промежутком или одним из названных знаков, чаще — звездочкой. Знаки препинания и разделения используют нередко как орнаментальный элемент и пишут их цветными чернилами, золотом и т. п.

Старейший способ количественного исчисления объема арабской рукописи — тетрадями (*курраса*) по 10 или 12 листов; порядковый номер куррасы пишется в начале, в левом верхнем углу первой страницы. Полистная нумерация встречается реже и позднее, постраничная — явление совсем новое.

Главным украшением арабской рукописной книги считалось само письмо, качеству выполнения которого придавали большое значение. Существенно и то обстоятельство, что направление письма — справа налево и сверху вниз, определяет отсчет строк, страниц, глав, томов. Консонантный арабский алфавит из 28 букв нуждается в диакритических точках для обозначения различий между графически сходными буквами и ряде дополнительных надстрочных и подстрочных значков для передачи кратких гласных и некоторых орфографических условностей. Благодаря другой особенности арабского письма — каждая буква кроме независимой алфавитной формы имеет связанное написание — 22 буквы приобретают по три позиционных варианта, остальные шесть букв и двубуквенное сращение *лам-алиф* — по-одному; это словно бы увеличивает количество его знаков и делает его графически более разнообразным. С полным набором точек и значков арабское письмо, хотя и обеспечивает верное чтение текста,

выглядит как громоздкая многоярусная конструкция, и его применяли редко, в особо необходимых и торжественных случаях.

Обычно значительную часть диакритических точек и значков сознательно опускают, пропорционально их числу возрастает количество омографов, возможности разного прочтения и истолкования текста[6]. Большинство рукописных книг по насыщенности точками и значками колеблется в значительных пределах, лишь изредка дело доходит до того, что на письме остается один только графический каркас согласных букв и лигатур.

Существующее разнообразие арабских книжных почерков проявляется главным образом в начертании букв и лигатур, их величине и форме, толщине линий, взаиморасположении букв, слов и строк. Хотя, конечно, густота проставленных диакритических точек и орфографических знаков, их положение строго над буквой или со смещением в сторону, их расстояние от строки также влияют на рисунок письма в целом и на облик разных почерков. Почерки различаются по эпохам, регионам, сфере употребления, стилям; немаловажными дифференцирующими факторами были писчий материал и индивидуальная манера писца. Одни различия накладываются на другие, и общая картина оказывается довольно сложной.

Два основных типа арабского письма, монументальное и курсивное, прослеживаются с глубокой древности. В первом преобладают прямые линии, загибаемые под углом, во втором — закругленные линии и плавные повороты. В рукописной практике возобладало курсивное письмо, на базе которого развились десятки почерков, связываемых обычно с именами выдающихся каллиграфов, их «изобретателей».

Подлинным же реформатором был только Ибн Мукла (886—940); он изобрел *хатт мансуб* — «пропорциональное письмо», сущность которого состояла в том, что длина линий, образующих каждую букву, измеряется с помощью определенного числа ромбовидных точек, поставленных вершина к вершине. За исходную принимается длина ключевой буквы арабского алфавита — *алифа*; все остальные буквы

[6] Европейские арабисты, исходя из опыта латинского и возникших на его базе алфавитов, по-разному оценивают арабскую систему письма, то восхищаются ее экономичностью, то отзываются весьма скептически. Например: «Арабское письмо — рудиментарный инструмент. Фиксированные с его помощью тексты представляют много неясностей для чтения и допускают различные расшифровки» [107, 1, 64]; «Арабский текст содержит только семьдесят пять процентов смысла, а остальные двадцать пять процентов должны быть восполнены самим читателем» [18, 16—17].

или их части по форме приводятся в соответствие с геометрическими фигурами, а по величине соотносятся с длиной *алифа*, которая для каждого данного почерка берется постоянной. Система Ибн Муклы ставила предел произвольным начертаниям и соотношениям, хотя оставляла выбор размера почерка; ее влияние ощущается во всех школах каллиграфии до наших дней.

Самый популярный почерк переписчиков книг, *насхи*, или просто *насх*, выделился уже в конце VIII в. и получил распространение к концу следующего, но не входил в официальную номенклатуру почерков, принятых у канцелярских чиновников. Это ясный, открытый, некрупный, округлый почерк, который испытал влияние реформы Ибн Муклы и достиг наибольшего изящества в мамлюкский период в Египте и Сирии. Западные, магрибские почерки сформировались на базе монументального *куфи* и сохранили его архаичные черты; в них также возобладала тенденция к округлому курсиву, который, однако, избежал геометризации и пропорционализации форм.

К индивидуальному мастерству в письме предъявлялись высокие требования, но в ученой среде существовала и другая точка зрения, согласно которой излишнее усердие в отделке письма и погоня за изяществом почерка отвлекают человека науки от истинной его цели, от стремления к познанию. «Если у человека скверный почерк, значит, ему повезло,— говорил один славившийся мудростью вазир,— он не будет тратить на письмо времени, нужного для запоминания и размышления» [77, л. 74б]. При этом указывается, что у ученых, как правило, почерк плохой, а люди с хорошим почерком уже тем счастливы и наукой себя не утруждают. Но скверный почерк не составляет счастья сам по себе, вдумчиво замечает багдадский судья XI в. ал-Маварди, важно, чтобы ученому ничто не мешало в его работе.

История арабских почерков протекала, очевидно, в постоянных столкновениях этих двух установок и отвечающих им двух реальных тенденций. С одной стороны, стремились установить твердые правила начертания букв в соответствии с идеалом красивого, упорядоченного, канонизированного письма; с другой стороны, защищали право каждого писать как пишется, пусть не изящно, лишь бы разборчиво и без ошибок.

Понятие красоты, во всяком случае применительно к письму, видимо, относительно. Многое зависит от привычки, от внушения. В арабской культуре прославление собственного письма, превознесение его эстетических достоинств стало своего рода предрассудком, привычным сознанием, поддержи-

ваемым из поколения в поколение, таким же символом самоутверждения, как и прославление арабского языка, ислама, арабской поэзии, арабской науки и т. п. Впрочем, и в самом деле в письме преследовали не только утилитарные цели, искали духовное, гармонию, гарант вечной жизни.

Вот почему лучшие арабские рукописи радуют глаз, производят впечатление не только аккуратным и тщательным исполнением, но и особой гармонией линий, симметрией всех элементов письма. К художественным достоинствам памятников арабского письма не остались равнодушны многие их исследователи. «По художественному содержанию, богатству форм, силе эстетического воздействия,— считает один из них,— [арабское письмо] принадлежит к числу самых совершенных, какие только создала человеческая рука и человеческая способность к письму... Гениальная игра линий, великолепие их расцвета, впечатляющий их вид... не с чем сопоставить в письме какого-либо другого народа» [146, 2, 3].

Распространенным орнаментом служит *унван* в начале книги, выполняемый в красках в половину, треть или четверть страницы; цвета преобладают синий, красный, золотой и зеленый; форма унвана — в виде купола, овального, полукруглого или прямоугольного. Поле унвана делится линиями и дугами на части, которые по-разному закрашиваются или оставляются белыми; снабжается также симметрично расположенными геометрическими или растительными узорами в разных сочетаниях; оно обрамляется с четырех, с трех (без верхней) сторон или только с нижней стороны. Изредка унван делается в развернутый лист, т. е. располагается над двумя страницами, либо же одинаковый унван повторяется над первой и второй страницами. Совсем единичны случаи, когда унван появляется в середине рукописи, в начале глав, или предваряет разные сочинения, если рукопись представляет сборник. Наконец, унван не имеет надписей, но иногда в него помещается название сочинения.

В роскошных заказных экземплярах помимо унвана может появиться своеобразный экслибрис — украшенная миниатюрой, цветными рамками и орнаментом первая страница, на которую вписано имя заказчика и владельца, а иногда и имя мастера-переписчика с добавлением благопожеланий, названия сочинения и имени автора. На другой странице ему может противолежать украшенная страница без надписей.

Чаще других и роскошнее украшали рукописи Корана; на долю иллюстрированных приходится небольшой процент арабских рукописных книг. Как бы ни объясняли нам исто-
 рики, почему в арабо-мусульманском мире не было принято

изображать живые существа, почему там не знали скульптуры и слабое развитие получила живопись: влиянием ли иконоборческих движений в христианском мире (Византии и восточных церквах), борьбой против антропоморфизма в монотеистическом исламе или же общей для средневековья антихудожественной тенденцией, распространенной почти повсеместно [12, 142—156],— факт остается фактом: запрет действовал эффективно. Колебания характерны только для раннего периода (VIII—IX вв.), о чем свидетельствуют фаюмские находки в Египте; в другие эпохи живопись, в том числе книжная миниатюра, скорее исключение, чем правило.

Иллюстрациями снабжался крайне ограниченный круг сочинений. Можно назвать *Макамы* ал-Харири, «Книгу песен» Абу-л-Фараджа ал-Исфахани, ботанико-медицинские разделы некоторых научных трудов, сборники сказок, басен и притч, как «Калила и Димна» и «Басни Лукмана», труды по военному делу мамлюкской эпохи из Египта.

Наиболее популярные арабские книги лишены иллюстрации. Какие бы живые сцены ни описывала поэзия, их не раскрывали средствами живописи. Историография оставила нам волнующие описания событий, зачастую по свежим следам и свидетельствам очевидцев, передавая драматические ситуации и столкновения характеров, но никто не попытался их изобразить в картинах. Жития пророков, аскетов, суфиев, имамов и т. п. не дают нам ликов этих почитаемых персонажей (иначе в поздних персидских рукописях). Труды богословские, грамматические и т. п. по характеру своему не нуждались в иллюстрациях и, конечно же, их не имели.

Чертежи, схемы, карты, таблицы как изображения абстрактные не наталкивались на прямой запрет, поэтому в научных книгах мы встречаем их довольно регулярно, хотя известно, что в богословских кругах их избегали, осуждали и препятствовали их распространению. И здесь сказывалась общая отсталость живописи и рисования. Арабская картография значительно уступала в точности практическим описаниям арабскими географами и путешественниками земной поверхности, маршрутов торговых путей, топографий городов и селений, взаиморасположения гор, рек, равнин, озер, морей, пустынь и т. д. Звездные карты ал-Баттани и Абдаррахмана ас-Суфи весьма обстоятельны и точны, а схематические изображения знаков зодиака примитивны. Геометрические чертежи делали весьма искусно, но даже не все математические труды иллюстрировались ими в достаточной мере; практические расчеты многих замечательных архитектурных и инженерных сооружений никогда не попадали на страницы книг.

Мастера-ремесленники вылепляли причудливых форм посуду, вырезали, вытесывали и вытачивали множество разнообразных предметов обихода и роскоши, ткали и набивали узорчатые ткани и изделия, но ни их изображений, ни их подробных описаний мы не найдем в арабских книгах. Разве только поэты выразят иногда свои восторги и восхищение тем или иным предметом.

Наглядные схемы и таблицы редки и просты в исполнении. Иногда встречается расположение материала в столбец, а столбцы заключаются в рамки и снабжаются заглавием. Пояснения даются тут же в тексте, но не в сносках, которых в эпоху рукописной книги вообще не существовало. В поздних рукописях появляются схематические оглавления сочинений, в рамке или без нее, расположенные до начала сочинения или в конце, после текста.

Стабильное поддержание письменности на протяжении сколько-нибудь длительного периода возможно только при благоприятных политических и экономических условиях, а также при наличии материальной базы. Для записи текстов на арабском языке в зависимости от времени и места употреблялись папирус, пальмовые листья и ветки, лыко, деревянные дощечки, куски ткани из льна или хлопка, бумага, шелк, кожа, пергамен, кости животных, глина, камень, стекло, металл и различные предметы, изготовленные из этих материалов. Это подтверждают или свидетельства источников, или сохранившиеся образцы, или те и другие вместе.

Основными писчими материалами, в особенности для книг, были папирус, пергамен и бумага. Роль остальных в истории арабской письменности была невелика, носила вспомогательный или сопутствующий характер.

Определенную роль в истории арабской письменности сыграл как писчий материал пергамен, который упоминается уже в древней поэзии. Для записи отдельных частей Корана его употребляли в эпоху возникновения ислама. Его изготовляли из тщательно выделанных овечьих, козьих и телячьих кож, иногда из газельих и др. Несмотря на относительную редкость и дороговизну, пергамен довольно широко применялся в первые века хиджры. Больше, чем в других местах, пергамен был распространен в Северной Африке, где до сих пор встречаются полные экземпляры Корана и сотни листов литературных текстов, писанных на этом материале в разные эпохи. Повторное употребление пергамена после смытия первой записи было известно, однако арабские палимпсесты с остатками иноязычных древних текстов чрезвычайно редки. Сохранившиеся арабские пергамены еще не подсчитаны (в пределах одной-двух тысяч?), они представлены почти во

всех крупных собраниях арабских рукописей, в каждом из них — лишь единицами или несколькими десятками листов. Датированные пергамены колеблются в пределах от 168/784 до 498/1105 г.

Египетский, или нильский, папирус был, можно полагать, известен в Аравии еще до ислама и служил основным писчим материалом для произведений арабской литературы в течение первых двух-трех веков хиджры, как прежде свыше четырех тысячелетий он был главным средством письменного общения во всех средиземноморских цивилизациях, включая античную.

Папирус сосуществовал с привозной китайской бумагой, пергаменом и другими писчими материалами, но занимал господствующее положение до конца второго века хиджры (VIII в. н. э.), в начале III/IX в. соперничал с самаркандской бумагой, а затем был вытеснен бумагой, хотя и продолжал употребляться до конца IV/X в., в Египте — по меньшей мере до 1087 г.

Общее число сохранившихся, известных науке арабских папирусов А. Громан, лучший их знаток, определяет в 16 тысяч. Это не очень много, если принять во внимание, что единицей исчисления служат главным образом папирусный лист или его обрывок, реже — несколько листов, свиток значительного размера или тетрадь (кодекс). Но почти все сохранившиеся арабские тексты на папирусе происходят из Египта, а в других странах (Аравия, Ирак, Сирия), где он, несомненно, применялся, папирусы погибли.

Основными сферами применения папируса были документация и переписка, частная и служебная. Реже говорят о записи литературных и религиозных текстов, а число дошедших до нас папирусов, содержащих отрывки Корана и других памятников, очень незначительно. Правда, среди них есть одна полная книга — «Сборник хадисов» Абдаллаха ибн Вахба ибн Муслима (743—813), датируемая 889 г.

Когда же пишут о литературных произведениях, то обычно не упоминают о материале, на котором они записаны (полагая, вероятно, это тривиальным и не заслуживающим внимания фактом), а немногие случайные или косвенные сведения об этом неоднозначны, так как одни и те же термины последовательно применялись к различным материалам, по крайней мере к папирусу, пергамену и бумаге, и способны ввести читателя в заблуждение или ставят его перед выбором, допуская несколько толкований.

Первый полный экземпляр Корана, записанный Зайдом ибн Сабитом около 632 г., был на папирусе. В марте 635 г. военачальник Халид ибн ал-Валид выдал жителям Дамаска

грамоту, гарантирующую их безопасность при сдаче города без сопротивления, на папирусе. Папирусными были и другие грамоты этого времени, а также почти вся документация эпохи Омейядов и ранних Аббасидов.

Изготавливали и продавали папирус в виде длинных (до 14,5 м) свитков (рулонов), которые по мере надобности нарезали на листы. Отдельные листы могли сшивать или склеивать в тетради. Переход от свитков к тетради и книге (кодексу) совершился еще в эпоху господства папируса и пергамена, но окончательно восторжествовал вместе с широким распространением бумаги.

Производство папируса в больших масштабах было налажено в специальных мастерских в Египте, но есть известие об основании такой фабрики в Самарре в 830-х годах. Указания на цены папирусных рулонов колеблются от $^1/_{32}$ динара до полутора динаров, что свидетельствует об изрядной его дороговизне; но производили его много, и он был доступен широкому кругу лиц вследствие сравнительно высокого уровня жизни.

Импортная китайская бумага была известна в сасанидском Иране с конца VI в. В первые века хиджры она употреблялась и в Халифате наряду с пергаменом и папирусом. Ибн ан-Надим различал книги на китайской бумаге (*варак ас-син, варак сини*) и упоминал их отдельно. Но только производство собственной бумаги обеспечило государство прекрасным писчим материалом в таких количествах, которые покрывали бы все потребности.

О появлении производства бумаги в Аббасидском халифате ас-Са'алиби (ум. в 1038 г.) пишет следующее: «Одна из достопримечательностей Самарканда — бумага (*кагид*), которая вытеснила из употребления египетский папирус и кожи, на которых писали древние, потому что она красивее, приятнее, мягче, удобнее. А бывает она только там и в Китае. Автор „Книги путей и государств" (ал-Джайхани?) рассказал, что человек, который стал изготовлять кагид, попал в Самарканд из Китая в числе пленных, захваченных Зийадом ибн Салихом. А потом производство увеличилось и стало обычным, так что она превратилась в предмет торговли для жителей Самарканда, и распространилась ее польза и выгода от нее на весь свет» [174а, 126]. Упоминаемое здесь событие, поход аббасидского военачальника Зийада ибн Салиха против китайского войска, битва на р. Таласе, победа арабов и захват 20 тыс. китайцев в плен, имело место в 751 г. Последствия этого военного события для культурной истории Ближнего Востока и Европы были громадными: очень важный производственный секрет китайцев был

выведан, перенят и распространен далее к западу на весь Халифат, а впоследствии от арабов был заимствован европейцами. Произошло это, однако, не сразу. В течение двух веков производство бумаги и торговля ею оставались монополией Самарканда, только во второй половине X в. бумажные мельницы возникли в Дамаске, Табарии, Хаме, Триполи Сирийском и, быть может, в Багдаде. В XI—XIII вв. существовали бумажные фабрики в Тебризе, Каире, Фувве (Египет), Фесе, Хативе (Испания).

Освоение нового производства подоспело очень вовремя, как раз незадолго до расцвета арабской литературы и науки. Быть может, еще не вполне осознана и раскрыта прямая связь и зависимость между двумя явлениями: массовым производством относительно дешевого высококачественного писчего материала и массовым производством рукописных книг, между техническим новшеством и успехами в развитии литературы и науки. Только бумага, универсальный и идеальный писчий материал, открыла возможности создания книг большого объема и сложной структуры, многотомных и во множестве экземпляров.

Для выделки бумаги по китайско-самаркандскому способу, описание которого сохранилось в трактате, приписываемом Ибн Бадису (ум. в 1061 г.), требовались в качестве основного исходного сырья льняное или конопляное тряпье, известь и пшеничный крахмал, а также несложный набор орудий: мельница или ступа, чан и рама (форма). Рабочий процесс изготовления бумаги состоял из нескольких последовательных операций: тряпье или пряжу вымачивали в извести, чистили и отбеливали, размельчали на мельнице или в ступе — и полуфабрикат был готов. В полученную жидкую кашицу добавляли крахмал для придания ей клейкости, смешивали и переливали в чан, из которого сетчатой рамой черпали слой за слоем и выстилали для сушки. Затем листы глянцевали, пропитывали крахмалом и склеивали по два шершавыми, примыкавшими к раме сторонами внутрь. В зависимости от качества сырья, тщательного соблюдения технологии (вымачивать и крахмалить рекомендовалось по два раза или больше), от опыта и умения мастера получалась бумага разных сортов — от тончайшей белой и прочной до грубой, оберточной. Размер листа, естественно, определялся длиной и шириной черпальной рамы.

Способ изготовления в течение веков, очевидно, не претерпел заметных изменений. В разные цвета бумагу окрашивали только в готовом виде.

Вот на этой «восточной» бумаге и написано подавляющее большинство известных нам арабских рукописных книг IX—

XV вв. С XV в. появляются арабские рукописи на бумаге европейского производства, вначале на венецианской, а потом — на бумаге разного происхождения. Восточная бумага постепенно сдает позиции, ее качество ухудшается, очевидно, вследствие упадка ремесла и торговли.

Арабская терминология, касающаяся писчих материалов и книги, чаще всего иноязычного происхождения. Растение папирус называли *барди* (*абарди*) и *хус*, готовое для письма изделие — *варак ал-касаб* (тростниковый лист), *картас* (с разными вариантами первой гласной и с кратким или долгим *а* во втором слоге) — «папирус», «лист папируса», «папирусный свиток», *тумар* — «лист», «грамота», «письмо», «кусок папирусного свитка». Термины *варак* и *картас* применяли также к пергамену и бумаге, хотя имелись и специальные обозначения: для пергамена — *рикк, ракк* и *джилд*, а для бумаги — согдийское *кагид*, иногда *тумар*. Многозначность терминов зачастую приводит к путанице, и устранить ее можно только путем анализа контекста.

Помимо писчего материала для создания рукописных книг и документов нужны письменные принадлежности, среди которых первое место занимает *калам* — тростниковая палочка со срезом на одном конце, острие которого расщепляется. Иногда ее называют *мизбар*, что значит «орудие письма». Такое же орудие из камыша называлось *йара'*.

Каламу, этому далекому предшественнику современной ручки с металлическим пером, отводилось почетное место и воздавалась всяческая хвала. В одной из старейших сур Корана (XCVI, 4) говорилось, что Аллах научил человека с помощью калама; считали, что калам — одна из первых созданных богом вещей и что им пользовались древние пророки. Калам называли «вторым языком» (букв. «одним из двух языков»), «врачом письма», «светочем ислама», сравнивали с мечом. Писцы и каллиграфы особо превозносили калам, утверждая, что от него зависят почерк и качество письма на одну четверть, треть, половину или даже целиком. Качеству калама придавалось большое значение, и оно зависело от умелого выбора тростника (по толщине, твердости, цвету, месту произрастания), от выдержки, хранения, обработки. Тростниковый калам должен был соответствовать выработанным стандартам и отвечать индивидуальным особенностям определенного типа (стиля) письма и личным вкусам пишущего. Поэтому очинка калама требовала искусности и считалась делом чести, а иногда и секретом писца. Рабочий процесс состоял из четырех операций: срезания конца у тростниковой палочки, продольного расщепления посредине кончика, шлифовки калама и поперечного среза ост-

рия кончика. Для каждой операции существовали свои правила и предосторожности.

Кроме калама при письме пользовались плоской дощечкой, птичьим пером, пальмовыми веточками (для крупных букв).

Другой важной принадлежностью писца была чернильница — *дават*. Собственно, это был целый чернильный прибор, род пенала или продолговатого ящичка с крышкой, в котором помещались чернила и калам. Повествуя о том, как халиф или эмир раннего периода ислама желал продиктовать или написать свое распоряжение, арабские источники употребляют выражение *да'а би-картас ва дават*, т. е. велел подать лист папируса (пергамена, бумаги) и ящичек с чернилами и каламом. Позднее этот простой письменный прибор обогатился рядом других принадлежностей: ножом для очинки калама, дощечкой, на которой обрезали калам, чернильницей, тампоном, в который впитывались чернила, коробочкой для промокательного песка, коробочкой для клея, шилом, скрепкой (зажимом), подстилочкой, тряпочкой для вытирания, приспособлением для подливания воды в чернильницу, линейкой и точилкой для ножа. Письменные принадлежности рекомендовалось изготовлять из материалов лучших сортов, эбенового и сандалового дерева, бронзы, латуни, стали, золота, серебра; но с виду они должны были быть скромными, без украшений, гравировки, разнообразия форм, хотя практически эти требования нарушались, о чем свидетельствуют хранящиеся в музеях роскошные, богато украшенные *каламданы*.

С не меньшей тщательностью должны были изготовляться и чернила, к качеству которых предъявлялись высокие требования; особо подчеркивали их густой черный цвет и блеск. Существовали разные сорта чернил, называвшиеся по месту происхождения или производства (страна, город), и сохранилось множество рецептов их изготовления, но все они объединяются в два вида, или группы: железистые ореховые чернила, которые со временем, взаимодействуя с бумагой, меняют иссиня-черный цвет на красновато-коричневый, и чернила из сажи типа туши, устойчиво сохраняющие густой черный цвет. Есть и два разных арабских слова для их обозначения: *хибр* и *мидад*. Основным сырьем служили чернильный орех терпентинового или тамарискового дерева и сажа от сжигания нефти, масел, различных растений, бумаги, а ингредиентами в разных пропорциях и сочетаниях сообразно с рецептом — камедь (гуммиарабик), яичный белок, мед, сахар, соль, купорос, хна, индиго, оливы или другие растительные вещества; для благоухания добавляли розовую воду,

шафран, камфару или мускус, против улетучивания — сок алоэ, против образования плесени — слабые кислотные растворители (уксус, квашеное молоко).

Умели приготовлять, хотя реже применяли, цветные чернила: красные, желтые, синие, фиолетовые разных оттенков. При этом применялись те же виды сырья и способы окрашивания жидкостей, что были известны с древних, шумеро-вавилонских, античных или эллинистических времен. Арабы знали и специальные виды чернил: чернила, которые можно применять сразу после приготовления; сухие чернила; чернила для путешественников (дорожные); чернила, приготовляемые без применения огня; чернила для религиозных книг и дешевые чернила для простонародья. Золотые чернила изготовляли с особым вниманием, и их довольно широко применяли с раннего периода, несмотря на пуританское осуждение и сдерживание всякого украшательства.

Таким образом, изготовление писчих материалов и письменных принадлежностей требовало множества разнообразных веществ и материалов, встречающихся в природе или предварительно обработанных, и участия ремесленников разных специальностей. В этом арабы и другие народы Халифата явились преемниками древневосточных и средиземноморских цивилизаций, воспользовались опытом ряда предшествующих поколений, аккумулировали, развили и поддерживали его практически на высоком уровне в течение многих веков.

Одновременно с книгой арабы познакомились с книжным переплетом, вместе с первыми книгами у них родилось и переплетное дело. Как на прямой источник заимствования указывают на Северо-Восточную Африку. Ранняя арабская книга обнаруживает сходство с коптской, которая, в свою очередь, испытала сильное влияние античного кодекса в формате, переплете и орнаментовке крышки переплета. Самый термин для обозначения переплетенной книги (*мусхаф*) и известия арабских источников ведут в Абиссинию, с которой ранняя исламская община состояла в тесном контакте. Рассказывают, что еще при жизни Мухаммада листы Корана хранили между двумя деревянными дощечками (*лаухани* или *даффани*[7]). К записям Корана применили эфиопское слово *масхаф*, которое закрепилось в арабском языке (с изменением первой гласной) как термин, по преимуществу обозначающий список Корана.

Один из самых старых арабских переплетов, которые до-

---

[7] Эти два слова (*лаух* и *дафф*) стали обозначать впоследствии крышку переплета независимо от материала, из которого она изготавливалась.

шли до наших дней, деревянный и происходит из Египта; он датируется приблизительно IX или X в., хранится в Берлине и был опубликован Ф. Зарре; этот роскошный переплет Корана большого формата (49,3×67 см) изготовлен из ливанского кедра, инкрустирован слоновой костью и кусочками разноцветного дерева. Но деревянные крышки переплета редки, обычно же арабские книги имели либо мягкий кожаный переплет, либо жесткий кожаный переплет с картонной крышкой из прессованного папируса или бумаги.

Переплет называется *джилд* (букв. «кожа»), переплетение — *таджлид*, т. е. «обтягивание кожей». Слово *муджаллад* («переплетенная книга»), как и слово *джилд*, приобрело значение «том», единица исчисления.

В такой скотоводческой стране, как Аравия, выделка кож, очевидно, была развита издревле. Этим объясняется легкость, быстрота, с которой арабы освоили переплетное мастерство. Дубильнями и выделанными кожами особенно славились города Южной Аравии. В Таифе изготовляли отличные переплеты. Ибн ар-Рагиб ал-Исфахани (ум. в 1108 г.) упоминает книгу из куфийского пергамена в таифском переплете.

За пределами Аравии хорошими сортами кож славились Египет, Магриб, Испания; кожевенное производство было налажено всюду: в Ираке, Сирии, Хорасане и других областях Халифата. Переплетенные книги ценились и стоили дорого, переплетчики относились к процветающей категории ремесленников.

Некоторых переплетчиков IX—X вв. мы знаем по имени. В библиотеке ал-Ма'муна работал переплетчик Ибн Абу-л-Хариш. Знаменитый географ ал-Мукаддаси по профессии был переплетчиком, занимался своим ремеслом во время путешествий, в частности в Южной Аравии, где зарабатывал по два динара за хороший переплет. Многие варраки, переписчики и торговцы книгами, одновременно были переплетчиками, как, вероятно, и некоторые библиофилы.

Старинных арабских переплетов сохранилось еще меньше, чем самих рукописей. Призванные не только украшать, но и защищать книги, переплеты изнашивались и заменялись на новые. Вместе с книгами и библиотеками гибли и переплеты. Большинство самых ранних сохранившихся переплетов относится к мамлюкской эпохе и происходит из Египта XIII—XIV вв.

Отличительная черта мусульманского переплета — продолжение левой крышки в виде клапана, состоящего из двух частей; прямоугольной, соответствующей по длине и ширине обрезу книги, и пятисторонней, которая входит под правую, переднюю, крышку. Клапан защищает наружные края листов

и способствует лучшей сохранности книги в закрытом состоянии. По материалу и декоративному убранству клапан почти полностью совпадает с крышкой переплета; клапаны в большем количестве и лучшем состоянии, чем остальные части переплета, сохранились до наших дней и сослужили хорошую службу при исследовании переплетов. Попадаются, правда, и рукописи с поврежденным или утраченным клапаном.

Помимо переплета некоторые рукописи снабжаются картонным футляром, иногда обтягиваемым кожей, целиком или по краям. Мастера по изготовлению футляров (*сандук*) для Корана имели свои отдельные лавки-мастерские на Каирском базаре. Арабо-христианские рукописи, особенно пергаменные, зачастую имеют переплет с застежками, костяными или деревянными, и соответствующими кожаными петлями для них; в этом отношении они ближе стоят к византийской традиции.

В сочинении начала XI в., приписываемом ал-Му'иззу ибн Бадису, сохранилось (см. [176]) описание инструментария и приемов работы переплетчика (наряду с описанием некоторых технологических процессов дубления и окрашивания кожи, производства клея, чернил и писчих материалов). Подчеркивается, что инструменты должны изготовляться из добротных материалов, быть подходящих форм и размеров, удобными в работе и т. п. Орудия труда переплетчика, согласно этому сочинению: лощилка, или сляб, из мрамора; точильный камень; скобель; деревянный молоток; шило; ножницы; иголки двух типов: длинные и тонкие для сшивания листов, короткие и толстые для переплетания книги; резак или бритва; пресс, веревочный или винтовой; линейка; циркуль; железные орудия для тиснения узоров — стамеска, «соколиная грудь», «точка», «овал», даст для шлифовки, разные штемпеля.

Внешний вид переплета зависел прежде всего от качества кожи и ее окраски. В цветовой гамме кожаных переплетов преобладают коричневые и красные тона разных оттенков, реже встречаются светлые, желтые, зеленые, черные.

Переплеты с гладкой поверхностью, без всяких украшений, даже у непритязательных обиходных рукописных книг чрезвычайно редки. Обычно же «одежда» арабской рукописной книги — ее переплет — была ремесленным изделием высокого качества и художественного достоинства.

Почти у каждого переплета обе крышки и клапан обрамляются по краям. Простейшую рамку образуют несколько линий и полосок, проводимых посредством лощилки; даже такие рамки бывают достаточно разнообразными за счет не-

одинакового числа линий и неравного расстояния между ними; дополнительным украшением может служить оттиск штемпеля по четырем углам внутри рамки. Более сложные рамки создаются штемпельным тиснением, чаще всего в сочетании с линиями и полосками, образующими вспомогательный орнамент. Для сужения среднего поля крышки добавляют второе обрамление, которое отделяется от внешней рамки и для которого, как правило, используется штемпель с другим клеймом. Изредка встречаются крышки с третьим рядом штемпельных оттисков, иногда только в горизонтальном направлении, вверху и внизу. Многократные обрамления особенно характерны для рукописей из Южной Аравии.

Огражденное рамкой поле может быть орнаментировано по всей поверхности; только посредине и по углам; на фоне орнамента по всей поверхности в центре проступает орнамент другого рисунка. При сплошной орнаментации обрамленное поле заполняется оттисками одного штемпеля; делится на ряд геометрических фигур, каждая из которых заполняется оттисками одного штемпеля; заполняется арабесками, выполненными посредством «глажения» или процарапывания.

Среди разнообразных геометрических фигур часто повторяются в разных сочетаниях и связях звезды, ромбы, всевозможные многоугольники, особенно вытянутые шестиугольники, преобразующиеся в неправильные восьмиугольники; они перекрещиваются или вписываются в подобные круглые фигуры. Границы геометрических фигур обозначаются пучком из нескольких параллельных линий.

Большое значение имело умение выделить отдельные геометрические фигуры, подчеркнуть их детали, добиться симметрии в расположении фигур и образуемых ими участков поля. Эти участки по-разному заполняли штемпельным тиснением, золотыми и слепыми точками, золотыми кружочками. При удачном выборе и сочетании геометрических узоров, искусном разделении поля крышки на участки и их заполнении, соблюдении симметрии целого и частей переплетчики создавали подлинные художественные произведения.

При другом способе орнаментации, только посредине и по углам обрамленного поля, центральный орнамент имеет форму круга, миндалины, звезды. Каждая из этих фигур дает множество вариантов, особенно круг. Например, круг мог быть обведен просто линией или каймой без украшений, несколькими линиями или каймами, штемпельными оттисками в форме кружков, дужек, кольцевых петель.

Площадь круга заполняется штемпельным тиснением или геометрическими фигурами, которые делят ее на участки, также заполняемые тиснением разными штемпелями. Из-

любленные фигуры, помещаемые внутри круга,— всевозможные многоугольники и звезды.

Миндалевидный орнамент посреди прямоугольного поля крышки сравнительно поздно вошел в употребление, но стал соперником круглого и приобрел популярность, особенно в наиболее роскошных переплетах. Именно переплеты с миндалевидным медальоном послужили образцом для европейских переплетов эпохи Возрождения.

Миндалина либо наполняется изящным плетеным узором, очерчивается пучком линий или каймой, сверху и снизу резко закругляется и снабжается узорчатым придатком, либо же наполняется арабесками, по краю ограничивается оттисками штемпеля или кружочками, сверху и снизу закругляется плоской дугой и носит придаток в форме цветка.

Звездовидные центральные орнаменты довольно редки. Встречаются также центральные орнаменты, которые не имеют формы определенных фигур, а образуются из симметрично расположенных оттисков штемпеля (квадратного, ромбовидного, круглого).

Орнамент по четырем углам рамки нередко служит дополнением серединного орнамента и представляет обычно его уменьшенную и чуть видоизмененную четверть.

Когда на крышке переплета остается много свободного пространства, дополнительные орнаменты могут появиться посредине всех четырех или только боковых сторон рамки, на горизонтальной и вертикальной осевых линиях.

Поверхность клапана украшали почти в точности так, как крышку переплета. Вернее, клапан по своей орнаментовке выглядит как половина крышки или же ее суженный вариант: слева обрамление по полной форме и угловые орнаменты, справа только линейное обрамление, те же три способа заполнения обрамленного поля, а если есть медальон, то он помещается в самом широком месте, и т. п. Несколько типов фигур встречается только на клапанах: два эксцентрических круга; часть большого ромба с глубокими зубчатыми изгибами и уступами вдоль сторон; звезда из двух треугольников; квадрат, образуемый заштрихованным плетеным узором.

Ту часть переплета, которая соединяет левую крышку с клапаном и закрывает обрез книги, также редко оставляли без украшения. Иногда ограничивались рамкой, чаще дополняли небольшим орнаментом в центре. В других случаях делили ее на участки поперечными лентами или же орнаментировали сплошь по вертикали.

Внутреннюю сторону крышки обычно заклеивали бумагой, на которой потом появились записи владельцев и читателей.
 Иногда ее также обтягивали кожей, на которую наносили

тисненый узор. Совсем редко ее орнаментировали, и, конечно же, скромнее, чем снаружи.

При той громадной роли, которую играли книги в жизни средневекового арабского общества, можно представить и значение переплетного дела. Если книг были миллионы, то и переплетов было ненамного меньше. При полном отсутствии скульптуры, слабом развитии живописи и театра арабский переплет предстает как важнейший показатель и объект для изучения художественных вкусов, проявления мастерства и таланта арабских ремесленников и художников.

«Переплет книги — как одежда для человека, только связь книги с переплетом теснее и длительнее. Переплет вернее помогает узнать возраст, происхождение, странствия и судьбу книги»,— пишет М. Вайсвайлер [221, 1].

В переплетном деле, как и во многих других науках и ремеслах, арабы восприняли достижения древних культур и народов, соединили разные традиции, приумножили их и поддерживали на высоком уровне в течение длительного периода.

Техническая зависимость европейского книжного переплета от восточного признается неоспоримой, что и послужило важным стимулом для изучения истории переплетного дела на Арабском Востоке в ряде монографий.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что книга на Арабском Востоке с успехом служила средством аккумуляции и воспроизведения суммы знаний, необходимых для нормального функционирования социальной системы и господствующей идеологии. Постоянному поддержанию арабской рукописной традиции способствовали высокий общественный статус книжной учености и книги; забота о материальном благополучии книжников со стороны общества и государства; отсутствие формальных ограничений для вступления на книжное поприще; относительно широкое распространение грамотности; тесная связь создания значительного процента книг с процессом обучения; наличие природного сырья для писчих материалов и орудий письма, их стабильное производство в достаточном количестве и удовлетворительного качества; доступность самих источников накопленного знания — книг и библиотек.

Результатом всего этого явился большой объем книжной продукции.

Наряду с факторами, благоприятствующими книжной культуре, действовали факторы отрицательные и разрушительные. Еще нишапурский поэт X в. Абу Са'д Абдаррахман ибн Мухаммад ибн Дуст верно подметил, что книгам грозят разные опасности: вода их топит, огонь сжигает, мышь дыря-

20 Зак. 194

вит и вор крадет [76, 4, 427; 142, 2, 200][8]. Книги, конечно, гибли от стихийных бедствий, пожаров, землетрясений и наводнений, но больше всего ответственны за гибель книг сами люди. От небрежного обращения и неумелого хранения книги быстро изнашивались; их плохо защищали от насекомых и грызунов (о вредном воздействии атмосферных явлений тогда еще не подозревали). Бывали случаи, когда отдельные авторы уничтожали в конце жизни свои записи и книги из благочестивых соображений или от разочарования в книжных знаниях; но они единичны. Чаще встречалось сознательное уничтожение чужих книг из враждебных побуждений, зависти, соперничества или идейных разногласий между индивидами или социальными группами. Но главным образом книги гибли во время феодальных междоусобиц, гражданских смут и опустошительных нашествий.

Судьбы арабской рукописной книги в новое время также достаточно сложны и запутанны. Собственно, то, что для Западной Европы было Возрождением и Новым временем, для Арабского Востока было затяжным продолжением старого и привычного (т. е. средневековья) в обстановке смутно осознаваемого отставания от Запада в экономике, торговле, военном деле, науке и технике. Потерпев в этих областях всемирно-историческое поражение, арабо-мусульманский мир пытался приспособиться к постоянно меняющейся ситуации, стремясь сохранить в неприкосновенности свою идеологию и культуру. Неизбежные тем не менее перемены в общественной жизни и общественном сознании, развитие типографского дела и повышение авторитета печатного слова способствовали превращению рукописи в реликт прошлого. Некоторые сектантские движения наподобие ваххабитства в Аравии сопровождались сознательным уничтожением рукописных книг. Действовал ряд факторов, вызвавших новые перемещения унаследованных от прошлого рукописных собраний и интенсивное копирование рукописей.

Наконец, в новейшее время независимые государства Востока стали проявлять заботу о рукописном наследии, принимать законодательные меры по сбору и сосредоточению рукописей в государственных хранилищах, по предотвращению их вывоза или гибели.

Самым характерным явлением нового времени в отношении арабского рукописного наследия следует признать его выход за пределы арабо-мусульманского мира. Были, конечно, и раньше случаи, когда арабские рукописные книги попа-

---

[8] В более полном виде стихи приведены у ал-Бируни (с оттенком сомнения в их принадлежности названному поэту) (см. [7, 130]).

дали в дальние страны, скажем в Западную Европу: через торговцев, странствующих монахов, дипломатов и авантюристов, а также в разных эпизодах Реконкисты и крестовых походов. Однако нет никаких сведений о сохранившихся в Европе арабских рукописях, попавших туда ранее XV в. Положение изменилось в XVI—XVII вв., когда западноевропейские страны, вставшие на путь капиталистического развития, начали активное проникновение на Восток, а их образованные представители начали интересоваться систематически языком и культурой восточных народов. Миссионеры и дипломаты, путешественники и торговцы стали покупать арабские рукописи и переправлять их в библиотеки и научные учреждения у себя на родине; или же они составляли частные коллекции, большинство которых в конечном счете также оседало в библиотеках.

Раньше всего в Европе начали складываться собрания арабских рукописей в Испании, Италии, Нидерландах, Франции и Швеции, несколько позднее — в Австрии, Великобритании, Германии и Ирландии, с XVIII в.— в Дании, России и Швейцарии. В XIX—XX вв. арабские рукописи во все большем количестве покидали места традиционного хранения и поступали на местный и мировой рынок, а в отдельных случаях становились объектом колониального захвата и разграбления. В Европе и Северной Америке увеличивалось число стран и городов, библиотек, музеев и частных коллекций, располагающих арабскими рукописями.

Важным следствием отторжения арабской рукописной книги от привычной среды бытования явился иной, нетрадиционный подход к ее изучению в практических и научных целях. Именно в Западной Европе было положено начало описанию арабских рукописей в печатных каталогах, систематическому учету сохранившихся памятников и критическому изданию некоторых из них. Постепенно эта практика широко распространилась, была усвоена и в странах Востока. С конца XVII в. по настоящее время были опубликованы сотни каталогов, списков, перечней, обзорных статей и библиографий, посвященных арабским рукописям. Опираясь на опубликованные данные, можно попытаться оценить их количество по отдельным странам.

Самые богатые фонды арабских рукописных книг сосредоточены в библиотеках и частных собраниях Турции — около 155 тыс. томов. Далее по убывающему количеству томов следуют: Египет — свыше 80 тыс., Иран — 60 тыс., СССР — 40 тыс., Ирак и Марокко — по 35 тыс., Тунис — 25 тыс., Великобритания и Сирия — по 20 тыс., США — свыше 15 тыс., Индия и Саудовская Аравия — примерно по 15 тыс., Югославия —

14 тыс., Йеменская Арабская Республика — около 10 тыс., Франция — 8500, Италия вместе с Ватиканом — 7500 и т. д.[9]. Во многих случаях здесь цифры округлены, единица исчисления условна, в ряде стран Востока выявление рукописей еще не завершено, по некоторым странам мы не располагаем сведениями. Всего более чем в 50 странах хранится порядка 600 тыс. томов арабских рукописей, представляющих копии 100—150 тыс. сочинений.

Цифры впечатляющие. Едва ли от какой-либо другой письменности на земном шаре сохранилось столько рукописей (богатейшие дальневосточные литературы рано перешли к печатной книге). По сравнению с тем, сколько было создано арабских книг за 13 с лишним веков рукописной эпохи, уцелела небольшая доля, трудно определить какая, но все же она достаточно представительна и позволяет судить об исчезнувшей и скрытой от нас части.

От VII и VIII вв. до нас дошли, не считая надписей и документов, косвенно датируемые фрагменты текстов на папирусе и списки Корана на пергамене; от IX в.— 8 датированных книг, две из которых писаны на бумаге (в 866 и 879 гг.), как и фрагмент третьей, самой старшей среди них. От X в. мы имеем около двух десятков книг, в основном на бумаге. Каждый последующий век представлен все возрастающим количеством рукописей, чем ближе к нам эпоха, тем больше от нее сохранилось письменных памятников.

Всестороннее исследование и оценка арабского рукописного наследия — дело будущего. Пока изобилие и разбросанность наличного материала служат серьезным препятствием для успехов арабистики.

Печатная книга на Арабском Востоке вначале была слепком с рукописной и воспроизводила ее особенности до мельчайших подробностей. Сохранялось курсивное письмо (*насх*) с четырьмя позиционными вариантами букв, с лигатурами, диакритическими точками и огласовкой, без абзацев и знаков препинания; оглавление помещалось в начале, выходные данные, если они вообще приводились,— в колофоне; нередко текст заключали в рамку из линий, а на полях печатали другое сочинение, чаще всего комментарий на первое; иллюстрации отсутствовали. Эти столь непритязательные издания, напоминавшие обедненный вариант рукописной книги, зачастую снабжались отличными кожаными переплетами. Правда, каирские, истанбульские и другие ближневосточные из-

[9] Подробнее см.: Библиография арабских рукописей. Сост. И. Б. Михайловой при участии А. Б. Халидова. Отв. ред., авт. предисл. и вступит. оч. А. Б. Халидов. Аннот. И. Б. Михайловой. М., 1982.

дания были наборными в отличие от книг на арабском языке, печатавшихся в Иране, Индии, Средней Азии и на Кавказе по большей части литографским способом; некоторое количество литографий вышло в арабских странах Северной Африки.

Постепенно арабская печатная книга эволюционировала: появились абзацы, знаки препинания, скобки и кавычки, выходные данные переместились в начало книги, а оглавление — в конец, исчезли обрамления и параллельные тексты на полях, разнообразнее стали шрифты; на страницы газет, журналов и книг все смелее проникала иллюстрация, в научные издания — справочно-библиографический аппарат. Отошли в прошлое литографии.

Особенно большие успехи арабской книги относятся к последним десятилетиям, когда арабские страны обрели политическую самостоятельность и встали на путь прогрессивных социально-экономических и культурных преобразований. Каждая из арабских стран предпринимает усилия в развитии книжного дела.

Модернизация и обновление арабской книги в эпоху типографий протекает в постоянных колебаниях и компромиссах между необходимостью удовлетворить настоятельные запросы просвещения, литературы, общественной мысли, научно-технического прогресса и между стремлением сохранить преемственность культурных традиций, боязнью оторваться от накопленных ценностей прошлого. Именно богатство и устойчивость традиций в области языка, письма и книжного дела служит постоянным источником трудноразрешимых проблем. Тем более, что традиции для арабских стран общи, а усилия по решению возникающих проблем предпринимаются разрозненные и несогласованные.

В частности, становление печатной книги на Арабском Востоке не сопровождалось сколько-нибудь ощутимой реформой письма. Такие его особенности, как многослойность строки и отсутствие буквенных обозначений для кратких гласных, наличие позиционных вариантов букв и лигатур, делают его архаичным и громоздким орудием, лишенным простоты и эффективности. Оно не обеспечивает последовательной и однозначной передачи всех звуков арабского литературного языка и диалектов, что при современных тенденциях к демократизации образования необходимо. Тем более затруднена адекватная транскрипция и транслитерация иностранных имен, названий, терминов, цитат, тогда как при современных масштабах международных культурных контактов и обмена информацией подобная нужда остро ощущается. С другой стороны, арабский набор остается дорогостоящим и трудо-

емким, это ведет к удорожанию полиграфической техники и производства книг.

Между тем еще предстоит сделать арабскую книгу надежным средством овладения гуманитарным наследием мировой культуры и научно-техническим опытом человечества, сделать ее общедоступной во всех видах и жанрах: художественную и техническую, учебную и научную, детскую и популярную. Все эти проблемы остаются актуальными и ожидают решения. Арабская книга стремительно меняется и стоит на пороге еще более важных перемен.

Очерк пятый

БЕДУИНЫ И ГОРОЖАНЕ В *Мукаддиме* ИБН ХАЛДУНА

Первая попытка установить эти законы принадлежит арабскому историку Ибн Халдуну, который в XIV в., задолго до появления первых опытов в этом направлении на европейских языках задался целью определить законы исторического развития.

В. В. Бартольд

В предыдущих разделах не раз уже говорилось, что после XI в. арабская наука утрачивает творческий дух, стремление к открытию нового; высшим достоинством ученого становится знание фактов, почерпнутых у предшественников; компиляции и комментарии к авторитетным сочинениям прошлого все больше и больше вытесняют оригинальные произведения. Особенно остро этот застой ощущается в сфере философии и теоретического осмысления исторического прошлого.

Но именно в эту пору, когда казалось, что арабская наука исчерпала себя, во второй половине XIV в. на западе арабского мира, в Тунисе, появился один из величайших историков средневековья — Ибн Халдун. Его учение о зависимости развития человечества от экономических условий по крайней мере на два — два с половиной века опередило концепции первых буржуазных политэкономов.

Абу Зайд Абдаррахман ибн Мухаммад ибн Халдун родился в Тунисе 27 мая 1332 г. в семье крупного государственного чиновника и ученого, покинувшего впоследствии службу, чтобы отдаться занятию поэзией, филологией и философией. Отец стал первым учителем Абдаррахмана, немалую роль в формировании будущего великого историка сыграла вся обстановка дома, где встречались выдающиеся по уму и образованности люди. Впоследствии он слушал лекции у лучших магрибинских и андалусских (испанских) ученых.

Молодость Абдаррахмана Ибн Халдуна прошла в бурной политической деятельности: он активно участвовал в междоусобных войнах и придворных интригах, занимал высокие посты и оказывался в тюрьме. В 1365 г. он достиг апогея своей карьеры — стал главой административного аппарата

эмирата Бужи (в Алжире). Но это благополучие длилось лишь несколько лет, и Ибн Халдун снова на целое десятилетие оказался вовлеченным в превратности феодальных распрей и был вынужден искать пристанища то в Испании, то у различных эмиров Северной Африки.

Весной 1375 г. Абу Хамму, эмир Тлемсена из династии Абдалвадидов, послал его к вождям арабского племени бану ариф из племенного союза дававида. Абу Хамму, правитель Центрального Магриба (Алжир), вел непрекращавшуюся войну с султанами из династии Маринидов, правителями Феса и всего Крайнего Магриба (Марокко). Постоянная поддержка шейхов дававида была основой его военной мощи, и Абу Хамму доверил связь с вождями человеку, который пользовался у них непререкаемым авторитетом в силу его ума, учености и военного таланта.

Сорокатрехлетний Ибн Халдун имел к тому времени вполне сложившуюся репутацию незаурядного профессионального политика, успевшего за двадцать два года административной и военной карьеры, многократно меняя своих сюзеренов, достичь высших государственных постов при всех дворах Магриба и Андалусии. Письмо, которое Абу Хамму получил от Ибн Халдуна вскоре после его отъезда из Тлемсена, оказалось поэтому неожиданным: в нем содержался отказ от возложенных на него поручений, отказ от политической деятельности. Отказ не ради новой карьеры, а ради уединенной жизни и ученых трудов.

Впоследствии Ибн Халдун писал в автобиографии: «Я обосновался вместе со своей семьей в Кал'ат ибн Салама, укрепленном замке... который дававида получили от султана в икта. Там я провел четыре года и начал составление своего труда: завершил *Мукаддиму*, труд необычный по своему плану... Во время длительного пребывания в замке я совершенно оставил дела Магриба и дела Тлемсена для того, чтобы полностью отдаться своему труду. По окончании *Мукаддимы*, перейдя к истории арабов, берберов и зената, я почувствовал необходимость в книгах...» [195, 4, LXVII—LXVIII].

В 1381 г. Ибн Халдун выступил в Тунисе с изложением своего нового учения. Его лекции были встречены реакционными учеными и богословами настолько враждебно, что на следующий год ему пришлось бежать в Каир, крупнейший в то время центр арабской культуры. В Каире Ибн Халдун имел успех и был назначен на высокий пост верховного кади маликитов. На этот раз его подвели излишняя щепетильность в финансовых вопросах и суровое преследование казнокрадов. «Он не обращал внимания на просьбы самых привилегированных лиц и отвергал взятки. По этой причине его огово-

рили перед султаном, и тот сместил его» [129, 53]. Глубокие знания и безупречное поведение спасли его от больших неприятностей.

В Египте Ибн Халдун прожил последние 23 года своей жизни, занимаясь в основном преподавательской деятельностью, и умер 17 марта 1406 г.

Взгляды Ибн Халдуна на характер и ход исторического процесса сложились под влиянием изучения им главным образом истории стран Магриба в период между арабским завоеванием (VII в.) и современной ему эпохой, т. е. второй половиной XIV в. Это был период становления и восходящего развития в Северной Африке феодальной формации, достигшей в XIV в. той критической точки, когда, несмотря на господство феодальной экономической и политической системы, уже начали выявляться ее реакционная роль для дальнейшего исторического развития страны, когда обнаружились перспективы застоя и упадка экономической, политической и культурной жизни Магриба.

Вместе с тем это был период в основном прогрессивного развития стран Северной Африки, ознаменовавшийся развитием производительных сил в сельском хозяйстве и ремесле, ростом товарного производства и товарных отношений, что было связано, во-первых, с более активным участием в общественном производстве и общественном потреблении сотен тысяч бывших рабов и колонов, получивших во владение некоторую часть средств производства; во-вторых, с развитием классового общества у многих племен этого региона, живших до того в условиях первобытнообщинного строя; в-третьих, с интенсификацией экономических связей Северной Африки с другими районами Средиземноморья, достигшими в XIV—XV вв. максимального развития, возможного в докапиталистическую эпоху.

За эти семьсот лет мусульманский мир познал величие и падение мировой империи, Халифата, возникновение, подъем и бесследное исчезновение многих государств, созданных династиями кочевого происхождения. В истории всех этих государств прослеживались очевидные закономерности, которые не могли ускользнуть от взгляда внимательного и вдумчивого историка.

С распадом во второй половине XIII — начале XV в. выполнивших свое политическое назначение централизованных феодальных империй и с образованием феодальных государств, имевших более прочную экономическую базу, феодальная эксплуатация достигла невиданной ранее интенсивности и осуществлялась главным образом феодалами-*мукта*ʻ, а также феодальным государством. Этот период характери-

зуется развитием процессов феодальной децентрализации, сепаратизмом и автономией отдельных феодальных владетелей, политической слабостью центральных правительств.

Особенностью средневекового Магриба даже в сравнении с другими арабскими странами (за исключением Аравийского полуострова) была несравненно более высокая роль кочевых и полукочевых племен, берберских и арабских, в экономической, социальной и политической жизни североафриканских государств. Это обстоятельство, объясняющееся по большей части географическими факторами, существенно повлияло на взгляды Ибн Халдуна.

Страны Магриба арабские географы называли «островом». Этот обширный четырехугольник западных североафриканских земель, с трех сторон окруженный морем, а с юга — пустыней, действительно обладает внутренней географической и этнографической цельностью, яркую характеристику которой дает крупный французский географ О. Бернар: «Марокко, Алжирия и Тунис несколько отличаются друг от друга как природными условиями, так и составом населения и историей. Но эти различия — только нюансы, а не контрасты; гораздо больше бросается в глаза именно сходство между этими странами и народами. От берегов, где Тунис пришел на смену Карфагену, и до места, где два Геркулесовых столпа... обозначают границы Старого Света, ни структура района, ни характер поселений и туземные нравы не претерпевают существенных изменений. И тут и там встречаются те же гористые массивы, тянущиеся... в широтном направлении, а между ними коридоры равнин, по которым в разные времена то проникала цивилизация, то варвары совершали свои набеги. Зеленые пятна лесов чередуются с рыжими пятнами нив или с голой почвой... Вокруг мест, населенных оседлыми земледельцами, обосновавшимися преимущественно на высотах, раскинулись оливковые, фиговые и миндальные сады. Равнины заняты хлебными полями или пастбищами для коз и овец кочевников. Если следовать вдоль южной границы Берберии от Габеса до Вадидра, то и на этом пути (по которому некогда шли мусульмане-пилигримы и воинственные кочевники Сахары) встречаются такие же крепости „ксары“ — деревни пустыни, островки обработанной площади и оседлой жизни, которые оживляют собой огромные безотрадные пространства» [10, 34—35].

Но широтная цельность страны сочетается в Северной Африке с резкой меридиональной контрастностью географических зон. Полоса мягкого средиземноморского климата сменяется засушливыми степями алжирских Высоких плато и тунисской равнины, постепенно переходящих в песчаные эрги Са-

хары. Фактором, обусловливающим столь резкую зональность на сравнительно ограниченной территории, является режим дождей: количество осадков определяет границы природных районов, а если учесть бедность и непостоянство гидрографической сети страны, то главным образом дожди определяли на протяжении многих веков возможность земледелия и формы скотоводства.

Основные природные районы Северной Африки и в то же время ее основные хозяйственные зоны — Телль, степи и Сахара.

Теллем в широком смысле этого слова в Северной Африке принято называть плодородную область, непосредственно прилегающую к Средиземному морю. Это область невысоких горных хребтов и равнин, террасами понижающихся в сторону побережья. Благодаря достаточному количеству осадков (в среднем около 800 мм и нигде не ниже 400 мм), плодородным почвам Телль с древних времен являлся областью развитой земледельческой культуры.

Изогиета 400 мм является приблизительной границей Телля и степи, что соответствует, в общем, последнему хребту Телль-Атласа. Степь занимает огромные пространства в Восточном Марокко, на юге Алжира и Туниса. Впрочем, степной характер этих районов не везде одинаково выражен — если в Восточном Марокко и в Оране степь называют «маленькой пустыней», то восточнее — в Константине и в тунисской нижней степи — климатические условия значительно мягче. Здесь возможно богарное земледелие и даже местами произрастают деревья, культивируются маслины, но все же главной отраслью хозяйственной деятельности населения является овцеводство.

Изогиета 200 мм очерчивает ареалы вполне сахарского типа, где земледелие без ирригации невозможно. Переход от степи к пустыне постепенен как в климате и ландшафте, так и в хозяйственной деятельности и быте населения. Если Телль Ибн Халдун называет «страной быков», а степи — «страной овец», то пустыню он называет «страной верблюдов». Разведение верблюдов сменяет овцеводство, финиковые пальмы сахарских оазисов — пшеничные поля и оливковые рощи Константины и Сахеля.

Основным населением Северной Африки были различные берберские племена, большая часть которых в X—XV вв. принадлежала к трем крупным племенным союзам — санхаджа, зената и масмуда. Многие берберские племена не входили в эти союзы, но они и не играли в ту эпоху столь заметной исторической роли, как названные племена.

Племенной союз санхаджа делился на группы кочевых

племен Сахары — «санхаджей под покрывалом» — и две группы атласских санхаджей — оседлых и полуоседлых земледельцев и скотоводов горных районов Центрального Магриба и Ифрикии. Племена «санхаджей под покрывалом», прозванных так за обычай закрывать покрывалом нижнюю часть лица, были главным населением магрибинских пустынь. «Пустыня... простирается без перерыва с востока на запад... пересекаемая купцами, ведущими торговлю между Магрибом и страной черных. Это область, где „люди под покрывалом", принадлежащие к великой семье санхаджа, ведут кочевую жизнь. Они образуют большое число племен, главные из которых — мессуфа, ламта и утрига» [195, 1, 145].

Кроме санхаджей в зоне пустынь кочевали некоторые арабские племена, а в пустынях Западного Магриба — племена зената. Их главным занятием было разведение верблюдов, но оно едва обеспечивало им средства к существованию. Быт племен пустыни очень суров: «...у этих „людей под покрывалом" совсем нет зерна и какой-нибудь приправы. Их единственная пища — это молоко и мясо от их стад. И так же у арабов, кочующих в пустыне. Они могли бы ввозить из Телля зерно и приправы, в которых нуждаются, но не пользуются этой возможностью по причине военного превосходства отрядов, охраняющих границу. Они не так богаты, чтобы покупать; поэтому они имеют лишь самое необходимое и далеки от того, чтобы жить в достатке. Почти все время они питаются молоком, которое заменяет им хлеб» [195, 1, 158].

Наряду с кочевой в многочисленных оазисах пустыни существовала оседлая жизнь. Крупнейшими областями оазисного земледелия были в средние века Тафилалет со столицей в г. Сиджилмасе и Заб со столицей в Бискре. На протяжении почти всей средневековой истории эти области, подчиненные шейхам могущественных кочевых арабских племен, были фактически совершенно автономны.

Благосостояние населения пустыни и предпустынных районов зависело не только от скотоводства и земледелия, но также и от транзитной караванной торговли с Черной Африкой и от успеха набегов кочевников в сторону Судана и Сенегала или в сторону богатых северных областей, когда это было возможно. Для кочевых племен Северной Африки, и особенно для кочевников пустыни, грабительские набеги и войны были «регулярными функциями народной жизни» [1, 21, 164], что характерно для этапа военной демократии. Причины этого явления кроются в низком уровне развития производительных сил и обусловленных ими общественных отношений у кочевников, в крайней бедности областей их оби-

тания по сравнению с относительным благосостоянием соседних областей.

В отличие от «санхаджей под покрывалом» племена зената были не только кочевниками пустыни, но и кочевниками степей. Племена этого союза составляли основное население степей Центрального и Западного Магриба (Тунис). Хотя в эпоху Ибн Халдуна две из трех правящих династий в странах Северной Африки были выходцами из зената (Абдалвадиды, Мариниды), эти племена, не представлявшие собой компактной массы, никогда не выступали как единое политическое целое, и связь их между собой сводилась главным образом к общей генеалогической традиции. Во всем остальном это были мало связанные друг с другом племена, а часто и просто враждебные друг другу.

Главным занятием племен, живших в степях, было овцеводство, но вместе с тем практиковалось и земледелие, правда в ограниченных размерах. Поэтому наряду с овцами эти племена имели некоторое количество крупного рогатого скота. Важно отметить, что земледелие в сочетании со скотоводством как главным видом производительной деятельности в зоне степей практиковалось более берберскими, чем арабскими, племенами. Арабы XI—XV вв. были гораздо меньше связаны с комплексным скотоводческо-земледельческим хозяйством, чем издревле обитавшие здесь берберы; в связи с этим в ту эпоху арабы вели более кочевой образ жизни, чем частично земледельческие берберские племена.

Это различие между арабскими и берберскими племенами, наблюдавшееся в первые века после хилалитского нашествия (XIII в.), отчетливо выступает при анализе состава стада и мест расселения племен. В Ифрикии (по современному делению это Тунис с прилегающими к нему областями), где количество арабских племен к XIV в. было наибольшим, самые многочисленные и могущественные племенные союзы — дававида и ку'уб — состояли почти исключительно из племен, занимавшихся верблюдоводством и отчасти овцеводством. Племена дававида кочевали от предсахарских пустынных районов Заба и Ходны, где они проводили осень и зиму, к северным районам Константины и до хребтов Малой Кабилии, где их стада находили корм весной и летом, когда растительность на юге выгорала. Кочевья племен ку'уб простирались от пустынного района шоттов Джерид до хребта Меджерда. Эти регулярные кочевки, несомненно самые длинные в Магрибе, исключали возможность разведения крупного рогатого скота и занятия земледелием, тем более что места зимовок племен ку'уб находились в пустынных или шоттовых районах. В то же время подобный цикл кочевания

был благоприятен для верблюдоводства. Естественно, что столь глубокие вторжения больших масс кочевых племен в зону земледелия и оседлости наносили большой ущерб сельскому хозяйству Телля и допускались правителями только потому, что они нуждались в поддержке шейхов могущественных арабских племен, располагавших самыми боеспособными военными контингентами в стране. Шейхи этих племен владели обширными территориями в Телле, пожалованными им на правах икта, и были фактически автономными владетелями южных оазисов. Крупную политическую роль в XIII—XIV вв. играли также сулаймитские племена бану ауф и даббаб, занимавшиеся верблюдоводством и кочевавшие в пустынных приморских равнинах Туниса и Триполитании.

Состав стада и места обитания берберских кочевых и полукочевых племен Ифрикии были несколько иными, чем состав стада и места расселения арабских племен. Крупные берберские племена садвикиш и вальхаза, кочевавшие в северной части провинции Константина, выращивали быков, лошадей и овец. В Кайруванской степи кочевали берберы маранжиза, а в Высоком Атласе — хаввара, имевшие примерно тот же состав стада. Берберские племена, населявшие плато Восточной Константины и Ореса, занимались преимущественно овцеводством. Для всех этих берберских племен характерно — при сохранении приоритета за скотоводческим хозяйством — наличие подсобного земледелия, которое в ряде случаев приводило к полуоседлости и оседлости.

К оседлому состоянию переходила прежде всего разоряющаяся часть кочевников, в то время как наиболее зажиточная их часть продолжала кочевание. Имущественное и социальное неравенство при не разложившемся еще племенном строе проявлялось в делении на высшие и низшие роды. К. Маркс писал: «Племенной строй сам по себе ведет к делению на высшие и низшие роды — различие, еще сильнее развивающееся в результате смешения победителей с покоренными племенами...» [1, 46/1, 465].

Ибн Халдун дает яркую характеристику различного хозяйственного положения низших и высших родов, отмечая, что если основой существования беднейших берберских родов является земледелие, то высшие роды ведут кочевую жизнь «под сенью своих копий, обогащаясь приплодом верблюдов и грабежом путников» [195, 1, 106].

Относительное благополучие высших родов стояло в прямой зависимости от эксплуатации ими беднеющей массы соплеменников, которые в то же время служили мощным политическим оружием в руках племенной аристократии.
 В этом смысле очень показательная характеристика, данная

Ибн Халдуном аристократическому роду абдалвад из племенного союза зената, основателям зийанидской династии в Центральном Магрибе. Располагая обширными земельными владениями в области Тлемсена, абдалвадиды, отправляясь на свои пастбища в степи, оставляли в Телле своих клиентов для засева их полей, уборки урожая и собирания хараджа с их подданных [195, 3, 107—108]. Здесь идет речь как раз о низших родах того же племени, которые эксплуатировались не только как непосредственные производители, но и как сила, способная осуществлять угнетение нижестоящих социальных групп.

Отмеченное различие между арабскими и берберскими скотоводческими племенами не носило абсолютного характера — как в составе арабских, так и в составе берберских племен были родовые группы из «чистых» кочевников и полуоседлых скотоводов и земледельцев. Речь идет лишь о наиболее массовых явлениях в хозяйственной жизни этих племен в первые века после хилалитского вторжения. Недаром для Ибн Халдуна, как и для всех его современников, этноним «араб» был синонимом «кочевника-верблюжатника».

Хотя количество арабов-кочевников после хилалитского вторжения было невелико — они составляли около 2—3% всего населения Магриба, их концентрация в наиболее важных и передовых в хозяйственном отношении областях — Ифрикии и Центральном Магрибе — позволила им оказать значительное влияние на экономическую и общественную жизнь Северной Африки. Быстрое развитие в среде хилалитских племен патриархально-феодальных отношений, сменивших строй «военной демократии», на первых порах не только не ослабило, но еще более увеличило значение грабительских набегов.

Третий берберский племенной союз — масмуда — объединял горские племена Высокого и Среднего Атласа[1]. Горы занимают большие площади в Северной Африке, и значительная часть магрибинского населения — горцы. В Марокко горцы и в настоящее время составляют до $^{2}/_{3}$ сельского населения страны. Масмуда, как и большая часть горских племен страны, вели оседлое и полуоседлое земледельческо-скотоводческое хозяйство; судя по этнографическим данным, земледелие имело для горцев гораздо большее значение, чем для степных племен, а скотоводство часто принимало отгонно-пастбищные «альпийские» формы.

В культурном отношении масмуда стояли на более высокой ступени развития, чем племена пустынь и степей. У них

[1] Об образе жизни, занятиях, племенном делении и расселении масмуда см. [195, 1, 274, 295—297].

было широко распространено земледелие, применялась ирригация, возделывались фруктовые и технические культуры. Ряд племен славился умением выплавлять и обрабатывать железо и медь, а также драгоценные металлы, что свидетельствует о начавшихся процессах отделения ремесла от сельского хозяйства внутри деревенских общин. Быстрая феодализация масмуда в XII в., после возникновения Альмохадской империи, говорит о том, что процессы разложения патриархально-общинных отношений и замены их патриархально-феодальными отношениями начались у масмуда задолго до этого времени.

Оседлое берберское население Центрального Магриба и Ифрикии, сосредоточенное главным образом в области Телля, в значительно меньшей степени сохранило племенные связи, чем горское население Крайнего Магриба. Для большей части оседлого сельского населения Телля можно говорить лишь о территориально-общинных, но не о родо-племенных связях.

Подвергавшееся в течение многих веков жестокой эксплуатации со стороны римских рабовладельцев и арабо-берберских феодалов, грабежам со стороны варварских кочевых племен, крестьянское население Телля не смогло повсеместно поднять уровень сельскохозяйственного производства до той высоты, какой позволяли достигнуть благоприятные природные условия и которая была достигнута в отдельных районах.

Ирригационное земледелие, сочетавшееся с постоянным уходом за растениями, существовало лишь в районах разведения технических и древесных культур (хлопчатник, олива, фруктовые деревья). Посевы зерновых, занимавшие основную площадь обрабатываемых земель, в большинстве районов не знали ни постоянного ухода, ни правильных севооборотов, ни удобрений. Орошение посевов зерновых применялось лишь в очень немногих районах, господствовало богарное земледелие. Техника была крайне архаична — земля не вспахивалась, а царапалась примитивной сохой, остальные орудия были не лучше. Эту средневековую технику туземное население Северной Африки, доведенное до полной нищеты колониальным гнетом, сохраняло до недавнего времени[2].

[2] Вот как описывает О. Бернар сохранившийся до нового времени средневековый быт магрибинских крестьян: «Хлебопашцы здесь, по существу, полукочевники... В Северной Африке местный земледелец не имеет сельскохозяйственного инвентаря, не имеет ни хлева для скота, ни крытого гумна. Агрокультура остановилась на полпути... Североафриканцы ограничиваются в большинстве случаев рытьем ям на ниве и постройкой жалких хижин, или шалашей-гурби, или мешта, с которыми можно легко и без сожаления расстаться.

 Местное животноводство стоит на таком же низком уровне, как и зем-

Как показывают этнографические данные, урожаи при такой обработке почвы не превышают 7 ц с гектара, а обычно составляют 2—4 ц. Малейшая засуха влекла за собой катастрофическое падение урожайности, а часто гибель всего урожая и голод. Земледельцы в таких случаях должны были бросать свои поля и кочевать с сохранившимся у них скотом, чтобы спастись от голодной смерти. Наряду с этим на границе Телля и степи шел и противоположный процесс: в случае большого падежа скота кочевники и полукочевники переходили к оседлоземледельческим формам труда. Чаще всего для обеспечения прожиточного минимума оседлое население должно было сочетать земледелие с кочевым скотоводством, а кочевое — в какой-то мере заниматься земледелием, не переходя к оседлости. Поэтому Ибн Халдун, хотя и указывает, что земледелие более производительное занятие, чем кочевое скотоводство, все же пишет о тяжелой судьбе крестьянина-землепашца, способного обеспечить себе лишь самое необходимое для жизни. В этом смысле Ибн Халдун не видит никакой разницы между положением кочевника-скотовода и оседлого землепашца. Примитивность хозяйства влекла за собой сохранение низкого уровня производительных сил, низкого уровня жизни, консервацию некоторых форм родо-племенных связей.

Быт городского населения Северной Африки, бо́льшая часть которого в XIII—XIV вв. жила в крупных приморских городах, не имел ничего общего с родо-племенным или общинным бытом и натуральным хозяйством, характерным для кочевого и оседлоземледельческого населения. Города Магриба находились в тесной хозяйственной и культурной связи с наиболее передовыми странами Востока и Запада. В отличие от берберской сельской округи городское население было полностью арабизировано еще в первые века ислама. Хотя и крестьяне и горожане были мусульманами, крестьянские верования, тесно связанные с различными древними местными культами и различными ересями, сильно отличались от более ортодоксальных верований горожан. Феодальная знать и связанная с ее обслуживанием прослойка населения жили, как правило, в городах, растрачивая там выжатые из деревни средства. Поэтому для крестьян город был олицетворением паразитизма, неверия и всяческих пороков.

леделие... Все животные живут общим стадом, размножаются и скрещиваются совершенно свободно, без всяких попыток со стороны людей вмешаться с целью улучшения породы, и не имеют никакой защиты от непогоды... Местное население совершенно не запасается кормами, и скот питается только подножным кормом, который вообще исчезает, когда запаздывают осенние дожди. В засушливые годы огромное количество скота погибает» [10, 88].

21 Зак. 194

Противоположность между городом и деревней, характерная для феодального общества, была особенно сильна на Востоке, где не замок сеньора, а город был видимым центром экономической эксплуатации и политического угнетения деревни.

Свои взгляды на общество и историю Ибн Халдун изложил в трактате, который он предпослал большому историческому труду, названному в традиционной манере «Книга назидательных примеров и сборник начала и сообщения о днях арабов, персов и берберов и тех, кто был современником их из обладателей высшей власти».

В востоковедной литературе принято называть эту первую часть «Книги назидательных примеров» вместе с авторским предисловием и «Введением о превосходстве науки истории» одним общим наименованием — *Мукаддима* («Введение», «Пролегомены»). Такое название восходит к турецкому полигистору XVII в. Хаджжи Халифе, который в своем авторитетном библиографическом своде, известном в Европе с XVII в. (в переложении д'Эрбело), в нескольких разделах пишет о *Мукаддиме* Ибн Халдуна. Заглавие *Мукаддима* Хаджжи Халифа взял из последнего раздела этого теоретического введения Ибн Халдуна. Однако сам Ибн Халдун назвал свое «Введение» иначе: «Книга о природе социальной жизни», подчеркнув тем самым ее самостоятельный характер.

Ибн Халдун так определяет предмет своего исследования: «Это самостоятельная наука, ибо она имеет специальную тему исследования — социальную жизнь людей и человеческое общество; она занимается также последовательным разъяснением фактов, связанных с сущностью темы. Это является достоянием всякой науки, принадлежит она к традиционным или к рациональным.

[Знай], что речь на эту тему — дело новое, необыкновенное по высказываемой концепции и широте пользы. Открыло его исследование, и привело к нему глубокое размышление... Это новая наука, которая как будто бы возникла сама по себе, и — клянусь жизнью — я не знаю слов об этом предмете ни у одного из сотворенных» [195, 1, 61—62] [3].

Центральным, основополагающим вопросом «новой науки» Ибн Халдун считает вопрос о движущих силах истории, ее общих закономерностях. На этом основании Ибн Халдун

[3] Ибн Халдун, несомненно, прав, утверждая, что он не имеет прямых предшественников в арабской историографической и философской традициях — он заимствовал из трудов других авторов факты, но не идеи и концепции [200, 311].

определяет задачи исторической науки и ее место среди прочих наук по-новому и необыкновенно широко для своего времени: «Когда история соответствует своей истинной сущности, она — рассказ о человеческом объединении, то есть о социальной жизни людей в мире и о тех состояниях, которые проистекают из природы этой социальной жизни, например о дикости, о цивилизованном состоянии, о кровнородственных связях, о различных видах превосходства, которого достигают одни люди над другими, и о том, что проистекает из этого: о царствах, державах и государственных должностях; о том, что приобретают люди своими трудами и стараниями: о доходах и средствах к жизни; о науках и ремеслах и обо всем прочем, присущем социальной жизни, благодаря ее природе» [195, 1, 56].

Таким образом, по определению Ибн Халдуна, «истинная история» должна изучать все проявления жизни человеческого общества в их взаимной связи, опираясь при этом на самостоятельную методологическую базу. «Поэтому история — одна из коренных основ философии, и она может и достойна быть причисленной к философским наукам» [195, 1, 2].

Предметом «новой науки» Ибн Халдуна является *'умран* — социальная жизнь людей во всех ее проявлениях. В литературе *'умран* переводится как «цивилизация» или «культура».

Современное историко-социологическое значение термина «цивилизация» — социальное, политическое и культурное состояние общества на определенной ступени его развития — не совпадает с тем содержанием, которое вкладывал Ибн Халдун в *'умран*. Не соответствует термину и понятие «культура», так как *'умран* не продукт и не результат, а самый процесс жизнедеятельности общества.

Предлагаемый нами перевод термина — «социальная жизнь»,— по нашему мнению, наиболее адекватен содержанию понятия *'умран* у Ибн Халдуна. В нем содержится противопоставление жизни индивидуума и его социальной жизни, жизни человека как социального существа. «Это совместная жизнь, совместное поселение людей в городе или сельской местности, [объясняемые] склонностью людей к объединению, и [совместное] удовлетворение людьми своих потребностей, ибо человеческой природе присуще стремление к взаимной помощи в приобретении средств к существованию...» [195, 1, 67].

Таким образом, социальная жизнь рассматривается Ибн Халдуном прежде всего как совместная производительная деятельность людей, обусловленная материальными нуждами. Все остальные проявления жизни общества — «власть,

доходы, науки и ремесла» [195, 1, 66] — входят в понятие *'умран*, но не определяют его смысла.

В числе аргументов, доказывающих необходимость объединения людей в общество, Ибн Халдун приводит слова Аристотеля: «Человек — горожанин по природе»[4]. Однако концепция, которую он затем излагает, резко отлична от политических учений античных авторов и их средневековых последователей. Если, согласно Аристотелю, человек родится политическим существом, а его действия и устремления определяются сознанием общей пользы и стремлением к наслаждениям, то Ибн Халдун связывает общественное бытие человека не с его духовной природой и субъективными стремлениями, а с естественными потребностями в пище, в средствах к жизни. «Жизнь и существование [человека] невозможны без пищи... но сила одного [человека] мала для приобретения нужной ему пищи... Необходимо объединение сил многих ему подобных для получения пищи ему и им» [195, 1, 69].

Человек не может добыть себе средства к жизни иначе, чем использованием своих сил и способностей в процессе труда, указывает Ибн Халдун. Взаимопомощь людей в процессе труда находит свое выражение в разделении труда между людьми [195, 1, 69]. Разделение труда проистекает из нужд людей в разнообразных орудиях, употребляемых в процессе труда. «Каждое из действий нуждается в орудиях, которые нельзя изготовить без участия различных ремесел» [195, 1, 69]. Следовательно, сущность общества — в совместном труде его членов для обеспечения средств к жизни на основе разделения труда между людьми.

Существо социальной теории Ибн Халдуна изложено им в сравнительно небольшом числе глав с постулатом в заглавии. В нем Ибн Халдун формулирует «теорему», а в последующем изложении «доказывает» ее, опираясь на логические суждения, житейские наблюдения и исторические примеры. Трезвость и ясность суждений Ибн Халдуна сами по себе столь поразительны, а ход его рассуждений столь последовательно развивает каждый предпосланный постулат, что мы решаемся предложить читателю ознакомиться с исходными социологическими позициями Ибн Халдуна в изложении самого автора, лишь сократив количество приводимых им исторических иллюстраций.

---

[4] Ибн Халдун [195, 1, 68] цитирует известное положение Аристотеля: «Человек, по природе своей, существо политическое» [8, 7]. Понятие «существо политическое», т. е. «гражданин полиса», Ибн Халдун передает словом *мадани* (букв. «горожанин»), что строго соответствует смыслу определения Аристотеля.

«О том, что бедуинская[5] *и городская жизнь являются [в равной степени] естественными.* Знай, что различия племен в их образе жизни состоят только в различии способа снискания жизненных средств. Их объединение происходит исключительно для взаимопомощи при их добывании. Люди начинают с того, что является жизненно необходимым и простым, прежде [чем перейти] к [только] желаемому и к роскоши.

Среди них есть такие, которые занимаются земледелием, сажают и сеют, другие — которые занимаются уходом за животными: овцами, быками, козами, пчелами и шелковичными червями, с тем чтобы они размножались и чтобы люди получали от них пользу. Тех, кто занимается земледелием и скотоводством, необходимость неизбежно призывала [к жизни] в сельской местности, ибо последняя является достаточно просторной для посевов, полей и пастбищ для животных и тому подобного, поскольку города не являются для этого достаточно просторными. Отличительное свойство этих бедуинов — жизнь в сельской местности — является для них необходимостью. Тогда их объединение и взаимопомощь дают им то, в чем они нуждаются для поддержания их жизни и их цивилизации,— пищу, жилище и тепло, однако в размере, необходимом [лишь] для поддержания жизни и дающем достаточное для жизни, не превышая этого, ибо они к этому не способны. Когда же затем жизненные обстоятельства тех, кто работал для поддержания жизни, расширились и они достигли богатства и зажиточной жизни, что выходит за пределы необходимого, это призвало их к спокойствию и приятной жизни. Теперь они помогают друг другу в том, что выходит за пределы жизненно необходимого; они имеют больше еды и больше платья и прилагают много усилий для этого: расширяют свои дома, основывают города. Потом увеличивается богатство жизни и проявляются привычки роскоши, которые достигают своего внешнего выражения в той заботе, с которой люди относятся к приготовлению пищи, к качеству кухни, к выбору дорогого платья различных сортов из шелка, парчи и тому подобного, к возведению домов и башен и правилам их устройства. Они стараются в действительности усовершенствовать ремесла до высшей степени. Так, они основывают себе замки и жилые дома, проводят в них воду, возводят высоко их башни и совершенствуют их устрой-

[5] Ибн Халдун называет «бедуинами» не только кочевников, но и сельских жителей вообще (в соответствии с магрибинским употреблением этого слова) в противоположность горожанам. Возможно, в этом отразился тот факт, что многие земледельцы еще не утратили родо-племенных связей.— *Примеч. ред.*

ство; они отличаются друг от друга в выборе того, что употребляют из платья, ковров, посуды или предметов домашнего обихода. Это — горожане, то есть жители городов и их округи. Среди них есть такие, которые занимаются для пропитания ремеслами, и такие, которые занимаются торговлей. Их доход больше и жизнь богаче, чем у бедуинов, ибо их образ жизни выходит за пределы жизненно необходимого, а их способ снискания жизненных средств соответствует их богатству. Этим разъясняется, что формы бедуинской и городской жизни неизбежно существуют от природы, как мы [это] сказали» [195, 1, 220—222].

«*О том, что племя арабов — естественный член среди всего сотворенного.* В предшествующей главе мы уже говорили, что бедуины — это те люди, которые занимаются естественными средствами поддержания жизни — земледелием и скотоводством, и что они ограничены жизненно необходимым в пище, одежде, жилье и прочих жизненных обстоятельствах и привычках. Они не имеют никаких предметов желаемых или совершенных, выходящих за пределы [жизненно необходимого].

Так, они делают дома из разной шерсти, или из дерева, или из глины и камней, без всякого украшения, исключительно для защиты от солнца и для того, чтобы иметь кров, без всяких других целей, иногда они даже ищут убежища в пещерах. Что касается их пищи, то они едят ее с наименьшим или без всякого приготовления, разве только ее коснется огонь.

Для тех из бедуинов, кто занимается возделыванием полей и хлебопашеством, постоянное житье является более удобным, чем кочевание; таковы жители равнинных селений и горных областей — в большинстве это берберы и иранцы. Те же, чьи жизненные средства состоят в уходе за такими животными, как овцы и быки, в большинстве своем кочевники, так как они ищут пастбища и водопои для своих животных, таким образом, кочевание по земле больше подходит им. Они называются *шавийа*, что означает „овцеводы". Они не уходят далеко в глубь пустыни, так как в ней нет хороших пастбищ. Таковы берберы, турки и родственные им туркмены и славяне[6]. Те же, чьи жизненные средства заключаются в разведении верблюдов, кочуют больше всех и глубже всех заходят в пустыни, так как пастбища Телля и их растения недостаточны для поддержания жизни верблюдов, которые нуждаются в растениях пустыни и ищут в пу-

[6] У средневековых арабских географов нередко встречается утверждение о родстве славян и тюрок.

стыне соленую воду; их удаление в пустыню в зимнее время — это бегство от мук холода к теплу пустынного воздуха... Таким образом, эти люди принуждены кочевать на большие расстояния. А иногда их прогоняют защитники [подальше] от культурных областей; тогда они уходят в глубь пустыни, избегая справедливого гнева [защитников] и наказания за свою вражду к ним. Поэтому они являются наиболее дикими из всех людей и стоят ниже жителей городов из-за той степени дикости, одолеть которую нет силы — как хищные животные среди остальных животных. Таковы арабы, а также кочующие берберы и зената в Магрибе, курды, туркмены и турки на Востоке. Но арабы совершают наиболее далекие перекочевки и глубже всех погружены в бедуинство, так как они специализировались исключительно на разведении верблюдов, тогда как другие разводят наряду с верблюдами также овец и быков.

Бедуины — это те, кто ограничен в своих [жизненных] условиях только необходимым и не имеет ничего сверх этого; городские же жители — это те, кто заботится в своей жизни о менее необходимых вещах и о предметах роскоши. Но несомненно, что насущное требуется раньше, чем роскошь, и предшествует ей. Ибо необходимое есть корень, а роскошь — выросшая из него ветвь. Таким образом, бедуинская жизнь является основой для городов и городской жизни и предшествует им, ибо первое, чего желает человек,— необходимое, и он думает о роскоши только тогда, когда это [необходимое] уже достигнуто.

Так, суровость бедуинской жизни предшествует изнеженности городской жизни. Поэтому мы видим, что городская жизнь — цель бедуина...

Городской же житель переходит к бедуинской жизни лишь тогда, когда он к этому принужден или когда он не приспособлен к городскому укладу жизни.

О том, что бедуинская жизнь есть основа городской жизни и древнее ее, свидетельствует следующее: когда мы изучаем население какого-нибудь большого города, то находим, что предки большей его части были жителями сельской местности в окрестностях этого города. Разбогатев, они переселились в город и стали вести городской образ жизни...» [195, 1, 222—225].

«*О том, что бедуины ближе к добру, чем горожане.* Причина этого такова: когда душа обладает только первыми врожденными природными задатками, она готова воспринять хорошее или плохое — то, что ее достигает и в ней запечатлевается. Мухаммад — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: „Каждый ребенок рождается с природ-

ными задатками; его родители делают его иудеем, христианином или магом".

Сообразно тому, какое из [этих] двух качеств достигнет [души] прежде, она удаляется от другого и может приобрести его с большим трудом. Таким образом, хороший — так как у него первыми достигли души обычаи добра и добро становится его владением — отдаляется от зла, и путь ко злу становится ему труден. Так же обстоит дело с плохим, когда обычаи зла прежде становятся господствующими.

Так как жители города много заботятся о различных видах наслаждения, о роскоши и о том, как предать себя земному и отдаться со рвением своим страстям, их души загрязнены многими достойными порицания качествами и обильным злом, и далеки от них пути и тропы добра, соразмерно тому, как им выпало на долю все это.

В конце концов они утратили правила порядочности в их образе жизни. Мы находим, что многие из них употребляют непристойные выражения в их собраниях и перед их знатнейшими и их женщинами. Не удерживает их от этого власть порядочности, ибо плохие обычаи овладели ими, и они выставляют на вид мерзости словом и делом.

Бедуины же если и посвящают себя, как и эти, благам жизни, то только в размере жизненно необходимого, не для роскоши и не для какого-либо веселья или наслаждения. Их привычки соответствуют их образу жизни, и то, что выпадает им на долю из дурных качеств и порицаемых черт характера, много меньше, чем у горожан. Они ближе к первым врожденным природным задаткам и удаленнее от качеств зла, которые отпечатываются в душе благодаря многим порицаемым обычаям. Поэтому их легче исправить, чем горожан. Это очевидно. Позднее мы объясним, что городская культура является последней ступенью цивилизации и пунктом, где она переходит к гибели, конечным пунктом зла и удаления от добра. Таким образом, разъяснено, что бедуины ближе к добру, чем горожане» [195, 1, 225—226].

«*О том, что бедуины более мужественны, чем горожане.* Причина этого в том, что горожане бросили себя на постель спокойствия и удобной жизни, погрузились в удобства и роскошь и вверили дело защиты их имущества и их самих государю и правителю, который ими управляет, а также стражам, которым поручена их охрана. Также они доверились стенам, которые их окружают, и укреплениям, которые их защищают. Ничье нападение не тревожит их, и никто их не преследует, они беззаботны и чувствуют себя надежно. Они бросили оружие, и так выросли целые поколения. Они

 заняли место женщин и детей, о которых должен заботиться

отец, так что это стало у них свойством характера, которое заняло место их природы.

Бедуины же должны сами заботиться о своей защите, ибо они изолированы от общения, дико бродят на дальних окраинах, далеко от всякой охраны и от городских стен и ворот; свою защиту они не передают и не вверяют никому; так, они постоянно носят оружие, наблюдают на дорогах во все стороны; они позволяют себе сон лишь в случае, когда сидят вместе или едут верхом, но и тогда обращают внимание на лай и [признаки] опасности; они одни в опасных пустынях и степях, рассчитывают [лишь] на собственное мужество и доверяются [лишь] самим себе. Поэтому мужество стало для них свойством характера, а смелость — природным качеством, на которое они опираются, когда кто-нибудь взывает к ним о помощи или когда чей-то крик вызывает тревогу. Горожане же, общаясь с ними (бедуинами) в степи или путешествуя вместе с ними, зависят от них и без них ничего не могут сделать. Это можно видеть воочию, даже в том, что касается знания областей и местностей, водопоев и песчаных дорог.

Причина этого та, что мы разъяснили. Корень [всего этого] в том, что человек — дитя своих обычаев и привычек, а не своей природы и темперамента. Ибо образ жизни, к которому он привыкает, так что это становится его чертой характера, свойством и обычаем, встает на место его врожденной природы и организации. Если ты это точно проследишь среди людей, то найдешь, что это часто встречается и является правильным» [195, 1, 228—229].

«*О том, что жизнь в пустыне присуща только племенам, связанным крепкой ʻасабийей.* Знай, что Аллах — слава ему! — вложил в человеческую природу добро и зло; как сказал Всевышний: „...и [мы] повели его на две высоты“ [29, XC, 10]. Также сказал Всевышний: „...и внушило ей (душе.— *С. Б.*) распущенность ее и богобоязненность“ [29, XCI, 8]. Но зло ближе к душе человека, когда он пренебрегает тем, чтоб охранять от него свои привычки, и если в нем не воспитано послушание религии. Таково большинство [людей], за исключением тех, кому Аллах дарует свою милость. К злым качествам характера у людей относятся насилие и враждебность друг к другу. Ибо тот, кто обращает свой взгляд на имущество своего брата, уже протянул и руку, чтобы его захватить,— если не удержит его [от этого] властитель...

В больших и малых городах правитель и династия предотвращают вражду людей друг к другу тем, что препятствуют подчиненной им массе в том, чтоб они обращались

друг против друга или поступали с кем-нибудь несправедливо. Так они обуздываются уздой насилия и государственной властью, чтоб не причиняли насилия друг другу. По-другому обстоит дело, когда эти [насилия] исходят от самого правителя.

Враждебность же, которая существует вне города, отражается кольцом городских стен, когда [население] ночью слишком небрежно и невнимательно или днем слишком не способно к защите. Защитники, которых государство назначает как вспомогательные войска для готовности и отпора, отражают ее.

У бедуинских же племен от враждебных действий людей друг против друга удерживают племенные вожди и старейшины, ибо во всех душах существуют по отношению к ним уважение и почет. Их лагерные стоянки защищаются против внешних врагов защитниками племени: это их самые мужественные мужчины и юноши, которые известны среди них своей смелостью. Но их защита и их оборона сильны только тогда, когда они обладают *ʿасабийей* и имеют единое происхождение. Ибо благодаря этому их воодушевление становится крепче и они [становятся] сильнее, потому что готовность каждого помочь своей родне и своей *ʿасабийе* особенно важна. Сострадание кровным родственникам и готовность им помочь, которые вложил Аллах в сердца своих слуг, присущи человеческой природе, и благодаря им осуществляются помощь и поддержка, и поэтому усиливается страх врагов перед ними... Это означает, что нельзя себе представить вражду против кого-то, если есть у него *ʿасабийа*, человек же, лишенный родственных связей, редко когда проявляет готовность защитить товарища: когда в день битвы небо затемнится злом, такой [человек] будет убегать и искать помощи у себя самого из страха и недоверия, что может быть оставлен в беде. Поэтому такие люди не могут жить в пустыне, ибо тогда они стали бы пищей для других народов, которые хотят их пожрать. Если ты понял это в отношении жилья и почему люди нуждаются в защите и охране, то для тебя будет очевидно, что во всем, что человек предпринимает, дело обстоит так же — выступает ли он в качестве пророка, основывает [ли] царство или проповедует свою религию. Ибо своей цели он добивается во всех делах только благодаря тому, что борется за это, потому что человеческой природе свойственно сопротивление; в борьбе же он неизбежно нуждается в *ʿасабийе*, как мы это с самого начала упомянули. Прими это как руководящий принцип в том, что мы изложим тебе в дальнейшем» [195, 1, 233—234].

 «О том, что ʿасабийа существует только вследствие связи

через происхождение или [*благодаря*] *подобному соединению*. Это происходит от того, что кровная связь является естественной среди людей, исключая совсем немногих. Из этой связи происходит готовность помочь родным и кровным родственникам, когда они притесняемы или когда им грозит гибель. Ибо человек чувствует себя задетым, если родственник притесняем или если с ним враждебно обращаются, и человек хочет встать между ним и бедами и несчастьями, которые его постигли; это естественно для людей со времени их появления. Когда родство двух помогающих друг другу людей очень тесное, так что [между ними] возникает единение, то такая связь является явной, и тогда она одна вызывает [помощь] благодаря своей очевидности. Если же родство несколько более дальнее, то кажется, что какие-то связи утрачиваются, но родство все же не забывается. Это ведет к тому, что человек помогает родственникам, так как факт родства известен. Ибо человек хочет избежать позора, на который он себя обрекает, когда плохо обращаются с кем-нибудь, кто связан с ним каким-либо родством.

К этой группе [связей] принадлежат также клиентела и клятвенные отношения. Ибо готовность помочь своему клиенту и клятвенному товарищу возникает из неудовольствия, которое испытывает душа [человека], когда с его соседом, родственником или человеком, связанным с ним каким-либо образом, несправедливо обращаются. Это происходит из-за связи, которая возникает из отношений клиентелы, точно или почти так же, как связь через родство. Отсюда ты поймешь смысл слов Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует: „Изучайте вашу генеалогию, которой вы связываете себя с вашими родственниками". Это означает, что польза родства состоит только в этой связи, которую кровное родство обусловливает так, что возникают взаимная поддержка и готовность к помощи. Все что выходит за пределы этого, не нужно, ибо генеалогия — это фикция без действительного содержания и ее польза заключается только в этой связи и объединении. Если родство ясно и очевидно, оно приводит людей к их естественной готовности помочь, как мы это говорили. Когда же связи по родству оказываются лишь сведениями, оставшимися от отдаленных времен, то польза от них пропадает, а их изучение становится бесполезной и запрещенной игрой. Из этого соображения происходит пословица: „Генеалогия — это знание, которое не приносит пользы, и невежество, которое не приносит вреда". Это означает: если родство неясно и становится своего рода наукой, то бесполезно задумываться над этим — и изглаживается готовность помощи, к которой ведет *'асабийа*. И тогда там не со-

держится больше никакой пользы. А Аллах Всевышний знает лучше» [195, 1, 234—236].

«*О том, что чистота родства встречается только у арабов и других подобных им народов, которые дико бродят в пустынях.* Это так потому, что на их долю выпали суровая жизнь, жестокие жизненные обстоятельства и плохие места для жилья, к чему приводит их необходимость, которая выделила им этот жребий; потому именно, что их жизненные средства состоят в том, чтоб заниматься верблюдами, их разведением и их пастьбой. Верблюд же заставляет их кочевать в пустынях, потому что он питается их растениями и выводит детей в их песчаных областях, как уже упоминалось. Пустыня — это место суровой жизни и голода; но они к ней привыкли и сжились с ней, и их поколения вырастают так же, так что стала эта жизнь свойством характера и их второй натурой. Никакой другой народ не желает разделять их положение; ни одно племя не живет близко с ними, однако, если кто-нибудь из них нашел бы дорогу избежать своего положения и если бы это было для него возможно, он все же не оставил бы [своего теперешнего состояния]. Это ставит их вне опасности смешения и порчи их родов, и они остаются у них сохранными и чистыми. Проследи это на примере племен мудар, курайш, кинана, сакиф, бану асад, хузайл и их соседей хуза'а; они жили суровой жизнью в местах, где не было никакого земледелия и скотоводства. Они жили вдали от плодородных полей Сирии и Ирака, вдали от источников хлеба и другой пищи. Каким чистым и сохранным было их происхождение! Оно было не смешанным ни с чем и незапятнанным.

Что касается тех арабов, которые жили на холмах и плодородных лугах, пригодных для пастбищ и жизни,— таких, как (племя) химьяр, кахлан, так же как лахм, джузам, гассан, таййи', куда'а и ийад,— их генеалогия смешалась и смешались их народы. Ты знаешь, что в каждой их семье находили различных людей. Это к ним пришло от неарабов и смешения с ними. Они не обращали внимания на сохранность [чистоты] родства в их семьях и в их народах. Это принадлежит только арабам. Омар сказал: „Изучайте генеалогию и не будьте подобны набатейцам из Савада. Когда спросили одного из них о его происхождении, он ответил: „Из такой-то деревни". Кроме того, арабы плодородных областей теснились [и соперничали] с другими за хорошие земли и обильные пастбища. Поэтому увеличивалось смешение и перемешивалось происхождение. В начале ислама люди, случалось, приписывали себя к местам обитания. Так, говорили: войско Киннасрина, войско Авасима. Этот обычай был

перенесен в Андалусию. Это случалось не потому, что арабы отвергали происхождение, а потому, что они приобрели особые места обитания после завоевания и стали называться по ним. Это стало у них отличительным признаком, дополнительным к происхождению, благодаря которому они различались у их эмиров. Затем произошло смешение городских арабов с персами и другими неарабами. Чистота происхождения пропала совершенно, и ее плод, то есть *'асабийа*, погиб.

Затем рассеялись племена и исчезли, и с их исчезновением уничтожилась *'асабийа*. Но она осталась у бедуинов, как была. Аллах наследует землю и тех, кто на ней» [195, 1, 237—238].

«*О том, что дикие народы способнее других захватить власть*. Знай: так как кочевая жизнь является причиной смелости, как мы говорили в третьем предисловии, то необходимым образом дикое племя боеспособнее, чем другое. Оно способнее достичь власти и захватить то, чем владели другие народы. При этом состояния племени разнятся для различных времен. Ибо, как только они поселяются в плодородной области, ведут приятную жизнь и привыкают к обычаям роскошной, удобной жизни, уменьшается их смелость в той же степени, что и их дикость и бедуинский образ жизни. Понаблюдай это также у животных, у домашних коз, быков и ослов: когда исчезает их дикость и у них имеется более обильный корм — ибо они придерживаются людей,— как сильно изменяется тогда их образ в том, что касается силы и мощи, вплоть до их походки и красоты их шкуры! Так же обстоит дело, когда дикий человек приучается к цивилизованным формам жизни. Основа этого — в том, что способности и задатки образуются только из привычек и обычаев. Так как победа над народами возможна только благодаря неустрашимости и смелости, то те племена, которые наиболее глубоко укоренились в бедуинскую жизнь и являются наименее цивилизованными, лучше всех других в состоянии достичь верховенства над другими, если обе стороны приблизительно равны по численности и одинаковы по силе и спаянности. Посмотри в этом отношении и сравни племя мудар с племенами химьяр и кахлан, бывшими до него, которые предшествовали ему в царской власти и в жизни в роскоши, а также с племенем раби'а, которое жило на плодородных полях Ирака. Племя мудар оставалось в бедуинской жизни, а другие предшествовали ему в жизни в достатке и большой роскоши.

Бедуинская жизнь дала возможность племени мудар одержать победу, они победили и вырвали из их рук то, что бы-

ло у них в руках. Таково же положение было с бану раби'а, и бану амир ибн са'са'а, и бану сулайман ибн мансур после них. Они оставались дольше в пустыне, чем другие племена мудар и йеменитские, и не имели ничего в своей жизни. Бедуинская жизнь сохранила им силу *'асабийи*, и не погубила ее роскошь, так что они стали наиболее сильными из [арабов].

Так, каждое арабское племя, которое ведет приятную и богатую жизнь, слабее другого племени, а племя примитивное могущественнее и преобладает над ним, если даже они равны по силе и численности» [195, 1, 251—252].

«О том, что, если народ — дикий, царство его обширнее. Это потому, что они способнее [других] к победе и произволу, как мы уже говорили, и к обращению других в рабство, благодаря способности их к завоеванию других народов. Потому что они занимают такое же место среди [прочего] населения, как хищные звери среди остальных животных. Таковы арабы, и зената, и те, кто похож на них из курдов, туркмен и санхаджа, „людей под покрывалом".

Также: у этих диких народов нет родины, которую они могли бы использовать как плодородное пастбище, и нет определенного места, к которому бы они возвращались. Все области и места равны для них. Поэтому они не ограничиваются владением своей страной и соседними с ней областями и не останавливаются у границ своей области, но устремляются в дальние климаты и завоевывают дальние народы. Посмотрим, что рассказывают в этом отношении об Омаре — да будет доволен им Аллах,— когда он принял присягу и призывал людей к походу на Ирак. Он сказал: „Хиджаз является вашим домом только постольку, поскольку он является пастбищем. Те, кто живет там, не имеют силы ни на что, кроме этого. Где приходящие вновь, переселяющиеся по заповеди Аллаха: „Идите по земле" [29, VI, 11]? Аллах завещал это вам в своей Книге, которую он дал вам в наследство, и сказал: „Чтобы проявить ее (религию истины.—*С. Б.*) выше всякой религии, хотя бы и ненавидели это многобожники" [29, IX, 33]. Другим примером является положение древних (доисламских) арабов, таких, как туббы и химьяр. О них передают, что они прошли от Йемена до Магриба один раз и до Индии и Ирака другой раз. Этого не было ни у кого, кроме арабов.

Таково же положение санхаджа, „людей под покрывалом", в Магрибе. Когда они претендовали на царскую власть, то дошли из первого климата и своих пастбищ в нем в соседстве с Суданом до четвертого и пятого климатов в области Андалусии без всякого посредничества. Так обстоит де-

ло с этими дикими народами. Поэтому их государства обширнее, и их центры наиболее удалены от их границ» [195, 1, 262—264].

«О том, что если царскую власть потеряет одна из ветвей какого-либо народа, то она перейдет к другой ветви этого народа, пока он сохраняет 'асабийу. Причина этого в том, что царская власть достается им после победы и покорения ими других народов. Из них выделяются те, кто непосредственно участвовал в деле и содействовал приобретению царского трона. Все не могут в этом участвовать из-за тесноты пространства и из-за соперничества, которое укорачивает надежды многих, кто надеется на высокую должность. Когда же выделяются те, кто отныне представляет династию, они предаются наслаждениям и погружаются в море роскоши и изобилия. Они порабощают своих братьев из этого племени и используют их в различных целях и интересах династии. И остаются те, кто далек от участия в делах и не получает своей доли величия династии, к которой они принадлежат по родству, кто спасается от уничтожения благодаря удаленности и роскоши и от того, что ее порождает. И когда время возобладает над первыми, и их пышный расцвет постигнет разрушение, и власть раздавит их, и судьба поглотит их, и тонкие наслаждения выпьют их энергию, и их силу истощит природа роскоши, они достигнут своего предела в природе человеческой цивилизации и политического превосходства.

Как шелковичный червь, который прядет,
а затем находит гибель в своей пряже.

В это время *'асабийа* других [людей этого народа] была сохранена. Их сила не была разбита. Их эмблемы известны в победах. В результате их надежды на [захват] царской власти, от которой они были отстранены превосходившей силой своих соплеменников, возрастают. Их победа очевидна, поэтому никто не оспаривает их притязания на царскую власть, и они ею завладевают. Она принадлежит им. Точно так же происходит у них с теми племенами, кого они отстранили [от власти] из родов своего народа. И не перестает царская власть сохраняться в этом народе, пока не будет разбита их *'асабийа* или пока не погибнут все остальные племена. Таков обычай Аллаха в этой жизни. „А будущая — у твоего Господина для богобоязненных" [29, XLIII, 34]... Корень всего этого — в *'асабийе*, а она различна для разных народов.

Царскую власть подтачивает и уничтожает роскошь — как мы об этом упомянем после. И когда прекращается династия, власть переходит от ее представителей к тем, у кого есть *'асабийа*, участвующая в *'асабийе* династии, которой

подчиняются и которая победила все остальные *'асабийи*. Это бывает среди близких родственников, потому что *'асабийи* различаются в зависимости от степени родства. [Так продолжается], пока в мире не происходит большого изменения, такого, как перемена религии, или разрушение социальной жизни, или то, что пожелает Аллах в своей силе. Тогда [власть] переходит от этого племени к племени, которому Аллах разрешил провести эту перемену, как это случилось с мударом, когда они победили все народы и государства и приняли власть из рук всего мира после того, как были удерживаемы от этого веками» [195, 1, 264—266].

«*О том, что если народ побежден и попадает под власть другого, то скоро гибнет*. А причина этого в том — а Аллах знает лучше всех,—что души людей охватывает апатия, когда они теряют контроль над собственными делами и, будучи порабощены, становятся инструментом в руках других и подчиненными им. Надежда уменьшается и ослабевает. А продолжение рода и цивилизации определяется надеждой [на будущее] и той энергией животных сил, которая порождается ею. Если же исчезнет надежда из-за апатии и исчезнут обстоятельства, ее стимулирующие, а *'асабийа* исчезнет в результате завоевания, то их социальная жизнь разрушится, прекратятся их походы и исчезнут их труды. Они станут неспособными защищать себя потому, что завоевание сломило их мощь, и они отдают себя на милость любого завоевателя, становятся пищей для любого, желающего их поглотить,—все равно, достигли они предела своего царствования или не достигли.

В этом заключается — а Аллах знает лучше всех — и другой секрет: это то, что человек по природе своей — вождь, благодаря тому что Аллах сделал его своим заместителем [на земле]. А если вождя отстраняют от руководства и сдерживают его от предельного применения своих сил, ему не хочется даже есть и пить. Это присуще людям, и говорят, что также присуще и хищным животным: они не совокупляются, когда находятся во власти людей. Завоеванное племя, которое потеряло контроль над своими делами, продолжает уменьшаться и слабеть, пока не погибнет. Долговечность принадлежит одному Аллаху.

Посмотрим в этом отношении на персов — как они наполняли мир своим большим числом. Когда их военная сила пришла в упадок во времена арабов, они были все же очень многочисленны. Говорят, что Са'д [ибн Абу Ваккас] сосчитал население за Ктесифоном. Их было 137 000 [человек], из них 37 000 глав семей. Когда же они попали под власть арабов и стали испытывать притеснения, то просуществовали

совсем немного и исчезли, как будто бы их и не было. Не нужно думать, что это было результатом какого-либо гнета по отношению к ним или вражды, так как правление ислама известно своей справедливостью. Все это свойственно человеческой природе, когда человек побежден и становится орудием для другого.

Поэтому негры в большинстве случаев легко становятся рабами, потому что в них мало человеческого и они близки к бессловесным животным... Другое дело те, кто становятся рабами, надеясь достичь высокого положения, или богатства, или силы. Так обстоит дело с турками на Востоке, и с неверными галисийцами, и с франками в Андалусии. Эти люди обычно претендуют на власть для самих себя. Они не стыдятся быть рабами, надеясь на высокое положение и должность у династии. А Аллах знает лучше всех» [195, 1, 268—269].

«*О том, что арабы могут добиться царской власти только с помощью религиозной проповеди, пророчества, святости или большого влияния религии вообще.* Причина этого в том, что они из-за дикости, свойственной им, труднее всех других народов подчиняются друг другу, потому что они грубы, горды, честолюбивы и соперничают за главенство. Их стремления редко совпадают. Если же есть религия — в форме пророчества или святости,—то их вождем становится один из них, и исчезают надменность и соперничество у них, и их легко подчинить и объединить. Это достигается благодаря общей религии, которую они теперь имеют, устраняющей грубость и гордость и сдерживающей зависть и соперничество. И если есть у них пророк или святой, который посылает их исполнить волю Аллаха Всевышнего, и устраняет в них порицаемые качества характера, а дает им хорошие, и концентрирует все их стремления на службе истине, они объединяются и добиваются победы и царской власти. Вместе с этим они быстрее других людей усваивают [религиозную] истину и правильное руководство, потому что их натуры сохраняются свободными от испорченных обычаев и не оскверненными низкими качествами характера. Исключение составляет такое качество характера, как дикость; однако оно близко к принятию добра благодаря пребыванию своему в первичном естественном состоянии и удаленности от дурных обычаев и плохих привычек, которые запечатлеваются в душе. „Каждый ребенок рождается с природными задатками",— как сказано в хадисе, о чем уже упоминалось» [195, 1, 273—274].

«*О том, что племена и группы бедуинов подчинены населению городов.* Нами уже было установлено, что цивили-

22 Зак. 194

зация бедуинов ниже цивилизации оседлых жителей и горожан, потому что у бедуинов есть не все необходимые для социальной жизни вещи. У них есть в их областях предметы земледелия, но нет материалов, необходимых для него. Бо́льшая часть ремесел отсутствует у них вообще — нет ни плотника, ни портного, ни кузнеца и никакого другого [ремесленника], кто доставлял бы им необходимое для жизни, земледелия и тому подобного. Также у них отсутствуют дирхемы и динары. В их руках вместо них продукты земледелия и скотоводства — такие, как молоко, шерсть овечья и верблюжья, шкуры,—в которых нуждаются горожане и обменивают их на динары и дирхемы. Однако то, в чем они нуждаются из продуктов, [производимых] горожанами,— жизненно необходимые вещи, в то время как горожане нуждаются в их продуктах [только] как в желаемом и способствующем изобилию. Итак, они нуждаются в городах [для получения] жизненно необходимых вещей по природе своего существования. До тех пор, пока они остаются в пустыне и не достигают ни царской власти, ни верховенства над городами, они заинтересованы в существовании городского населения и свободно торгуют для их (горожан) пользы и повинуются им, когда [горожане] призывают их к повиновению и требуют этого.

Если в городе имеется царь, то они подчиняются и повинуются верховной власти царя. Если же нет царя в городе, то безусловно должно существовать главенство и авторитет одного из жителей города над остальными — иначе разрушилась бы их социальная жизнь. Этот правитель принуждает [бедуинов] повиноваться ему и стараться для него: добровольно, давая им деньги и делая доступным для них то, в чем они нуждаются в его городе из жизненно необходимых вещей,—тогда их социальная жизнь остается в сохранности; либо принудительно, если обладает для этого достаточной властью, так, он может посеять среди них вражду и привлечь [на свою сторону] одну группу из них и с ее помощью побеждает остальных и принуждает других быть ему послушными, потому что они боятся, что их социальная жизнь разрушится. Иной раз бедуинам не удается удалиться от этих областей и [перейти] в другие, так как все области и местности заселены кочевыми племенами, которые их завоевали и защищают их от других. И они не находят никакого иного выхода, как подчиниться городу и его жителям. Поэтому они неизбежно становятся подданными горожан, а Аллах „властвует над Своими рабами" ([29, VI, 18, 61]» [195, 1, 276—277].

 Как видно из приведенных отрывков, Ибн Халдун выде-

ляет два типа общества, две социально-экономические структуры: «бедуинскую» жизнь и «городскую» жизнь. На вопрос о том, что определяет различие этих типов («состояний») жизни общества, Ибн Халдун отвечает теорией исторического развития общества, в основе которой лежит следующий тезис: «Знай, что различия племен в их образе жизни состоят только в различии способа снискания жизненных средств. Их объединение происходит исключительно для взаимопомощи при их добывании» [195, 1, 220].

«Состояние», «образ жизни» того или иного человеческого коллектива зависит от «способа снискания жизненных средств», от вида хозяйственной деятельности коллектива. Бедуинский или городской образ жизни определяется именно тем родом занятий, который является господствующим в данной общине, и в соответствии с родом занятий эта община вынуждена жить в той или иной местности, в том или ином непосредственном природном окружении. «Люди начинают с того, что является жизненно необходимым и простым, прежде [чем перейти] к [только] желаемому и к роскоши» [195, 1, 220].

Таким образом, вид хозяйственной деятельности определяет все стороны жизни людей. Что же, в свою очередь, определяет, по мнению Ибн Халдуна, «способ снискания жизненных средств»? Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть, какое место в социологической системе Ибн Халдуна занимает бедуинское и городское общество и каковы, по Ибн Халдуну, те исторически складывающиеся отношения между ними, которые и составляют конкретное содержание теории развития.

Бедуинское общество, по его мнению, характеризуется следующим: 1) земледельческим или скотоводческим хозяйством, т. е. наиболее простым и прямым способом добывания средств к жизни; 2) низким уровнем производства и потребления, жизни и культуры; 3) привязанностью к определенной среде, к определенным условиям обитания; 4) экономической и политической зависимостью бедуинского общества от города.

Условия жизни бедуинов определяют их физические, психические и моральные качества: они отличаются лучшим, чем у горожан, здоровьем, «ближе к добру, чем горожане», так как не развращены богатством и наслаждениями, «более мужественны, чем горожане», так как они вынуждены заботиться о своей защите и сражаться за свою независимость. «Корень [всего этого] в том, что человек — дитя своих обычаев и привычек, а не своей природы и темперамента. Ибо образ жизни, к которому он привыкает, так что это стано-

вится его чертой характера, свойством и обычаем, встает на место его врожденной природы и организации» [195, 1, 229].

Ибн Халдун, исходя из реальной обстановки Магриба, разделяет, как мы видим, бедуинов на: а) кочевников пустыни, занимающихся верблюдоводством; б) полукочевников степей, разводящих овец и коров; в) оседлых земледельцев, которые по своему образу жизни ближе других бедуинов к населению городов.

Однако это разделение не возводится в абсолют. Все эти категории объединяет одно решающее обстоятельство: они способны добывать свои жизненные средства «в размере, необходимом [лишь] для поддержания жизни» [195, 1, 221].

Городское общество характеризуют: 1) занятие ремеслом и торговлей; 2) высокий уровень хозяйства, потребления и культуры; 3) большая степень безопасности за стенами городов; 4) экономическая и политическая независимость от бедуинского общества.

В противоположность бедуинам городские жители производят не только «необходимое», но и «ненасущное», что позволяет им жить в изобилии и достатке.

Несмотря на глубочайшее отличие бедуинского общества от городского, оба вида социальной жизни генетически связаны между собой.

Ибн Халдун рассматривает бедуинскую и городскую жизнь как низшую и высшую фазу развития общества. Низшая фаза — фаза примитивного, малодифференцированного производства, низкого уровня жизни. Высшая фаза — фаза развитого и разнообразного производства, высокого уровня жизни.

Таково направление исторического развития общества. Что же является тем решающим фактором, который определяет изменение «состояний», переход от низшей фазы к высшей? Как происходит преобразование бедуинского общества в городское?

Бедуины, стремясь к более обеспеченному существованию, создают определенные накопления, которые служат материальной предпосылкой для переселения в города. «Доходы бедуина невелики, ибо он живет там, где мало покупают и продают и где мало ремесел, кои являются основным источником доходов. Поэтому у него нет ни доходов, ни денег. Таким образом, ему трудно поселиться в большом городе, ибо товары и то, в чем он нуждается, там до́роги, в то время как в сельской местности он может обойтись самой малой [затратой] труда, ибо условия его жизни и потребности его таковы, что он не привык к зажиточной жизни. Поэтому он может обходиться без денег. Каждый, кто узнает город и понаблюдает за его жителями, выходцами из сельской мест-

ности, очень скоро убедится в неспособности их жить в городе. Иначе обстоит дело с тем, кто обогащается еще в селе и чьи доходы превышают потребности. Достигнув естественного для городского жителя образа жизни, удобств и роскоши, он переселяется в город и приспосабливается к обычаям и роскоши городских жителей. Таково начало уклада жизни больших городов...» [195, 2, 243—244].

Таким образом, преобразование бедуинского общества в городское есть результат определенного развития материальной базы общества, определенных материальных накоплений. Согласно одному из исходных положений теории Ибн Халдуна, материальное богатство есть результат трудовой деятельности людей. Отсюда и выводит Ибн Халдун тот решающий фактор, который преобразует сельские поселения в города, а маленькие города — в большие. Этот фактор — количество трудовых затрат, зависящее от количества рабочей силы: «Известно и твердо установлено, что в одиночку человек не в состоянии добыть себе те средства к жизни, в коих он нуждается, и что люди, объединяясь, помогают друг другу в этом. То необходимое, что добывает группа людей, помогая друг другу, [может] удовлетворить потребность значительно большего числа людей, чем они сами. Например, пища, получаемая из пшеницы: в одиночку человек не в состоянии добыть свою долю, если же шесть или десять человек станут добывать ее — кузнец и плотник изготовят орудия, третий будет смотреть за быками, четвертый обрабатывать землю, пятый собирать колосья и выполнять другие земледельческие работы, и все они распределят между собой эти работы или сделают их сообща,—то благодаря их труду будет получено определенное количество пищи. И тогда окажется, что пищи гораздо больше, чем нужно для этого числа людей; и количество труда объединившихся людей превышает количество того, что необходимо для удовлетворения насущных потребностей работающих.

Если жители какого-либо города или области распределят свой труд соразмерно своим насущным потребностям, то им достаточно небольшой части этого труда; остальная часть труда является избыточной по сравнению с трудом, потраченным на [удовлетворение] необходимых потребностей, и расходуется на предметы роскоши и [изготовление] того, в чем нуждаются жители других городов и что приобретается ими путем равноценного [обмена] и по стоимости. Благодаря этому они достигают известного богатства.

В пятой части, в главе о доходах и предметах потребления, тебе будет разъяснено, что всякий доход есть стоимость труда. И если возрастает [количество] труда, то уве-

личивается и количество стоимости [труда] населения. Благодаря этому умножаются их доходы [в виде] необходимых [вещей], и достаток и богатство побуждают их добиваться удобств: заботиться о жилище и одежде, употреблять красивую посуду и утварь, пользоваться слугами, применять животных для верховой езды. И все это — труд, который проявляется как стоимость.

Выбирают сведущих ремесленников, дабы они изготавливали эти вещи. И процветают искусство и ремесла, увеличиваются доходы и расходы городского населения, и достигается богатство благодаря снабжению [населения] изделиями этих ремесленников. И когда происходит дальнейший рост населения, еще больше возрастает количество труда; с увеличением доходов растет роскошь, она становится привычной и необходимой. Возникают новые виды ремесел для изготовления [требуемых изделий]. Стоимость [труда] ремесленников возрастает, вследствие чего опять увеличиваются доходы [населения] в городе. Изделия благодаря этому имеют сбыт еще больший, чем раньше. Так возрастает роскошь во второй раз и в третий, ибо весь избыточный труд расходуется только на роскошь и богатство в противоположность основному труду, предназначенному для [приобретения] средств к жизни. И если образ жизни в одном городе превосходит образ жизни другого города, то это значит, что город этот превосходит другой город в росте доходов, в зажиточной жизни и привычках роскоши. Чем совершеннее уклад жизни в данном городе по сравнению с другими городами, тем зажиточнее население. Это касается всех людей и каждого в отдельности: есть разница между кади и кади, купцом и купцом, между ремесленником и ремесленником, между торговцем и торговцем, между эмиром и эмиром, между стражником и стражником. В Магрибе, например, положение Феса отличается от других городов — Бужи и Тлемсена... Ты найдешь большую разницу в их [положении] вообще и в [положении] каждого в отдельности: например, в Фесе положение кади и людей других занятий лучше, чем в Тлемсене. Точно так же положение Тлемсена лучше по сравнению с Ораном и другими, а Орана — по сравнению с более мелкими городами, вплоть до самых маленьких городов, где производятся одни только необходимые средства к жизни или даже меньше этого.

И все это зависит только от различного [количества] труда, [затрачиваемого] горожанами. Города являются как бы рынками труда. Расходы же на каждом рынке зависят от [дохода]. И дохода кади в Фесе хватает для его расходов; так же обстоит дело и в Тлемсене... В маленьких же

городах жители своим трудом не производят достаточно средств к жизни; они вообще не могут считаться городами, это скорее села, и почти все жители там бедняки, ибо их труд не удовлетворяет их насущнейших потребностей; они не производят никакого избытка, который жители могли бы накоплять в качестве прибыли, и доходы их не увеличиваются. Поэтому все они, за очень редким исключением, нуждающиеся и бедняки...

В наше время вызывает удивление роскошь Каира и вообще Египта, так что многие бедняки из Магриба направляются туда; многие люди думают, будто богатство Египта происходит от того, что в земле этой страны были спрятаны сокровища, которые поднялись наверх ввиду исключительной праведности жителей Египта. Но причина состоит не в этом, а в том, что уклад жизни в Египте и Каире совершеннее, чем в городах Магриба, и благодаря этому положение их лучше...» [195, 2, 234—238].

Каким же образом происходит рост богатства в стране, дающий возможность перейти от низшей фазы развития общества, в которой люди удовлетворяют самые необходимые потребности, к высшей, характеризующейся жизнью в изобилии?

Не в деньгах, а в труде и в продуктах труда видит Ибн Халдун истинное богатство народов. Причина повышения благосостояния общества, основной путь общественного развития, по Ибн Халдуну,— рост населения в стране, концентрация рабочей силы в городах — «увеличение количества труда».

Благосостояние общества и развитие общественной жизни определяются количеством производимых обществом продуктов, служащих как для удовлетворения необходимых потребностей людей, так и для удовлетворения «нужд роскоши». Если общество производит только необходимый продукт, оно не может вырваться из нищеты и отсталости. Когда же общество начинает производить и «избыточный» продукт, поднимается уровень жизни людей. Таким образом, материальная основа развития общества — рост производства избыточного продукта.

Избыточный продукт образуется только в результате совокупного труда многих членов общества, разделивших труд между собой. Чем больше население города, тем сильнее развито разделение труда, тем больше масса производимых избыточных продуктов; растут спрос и предложение, повышается общее благосостояние. В условиях общественного разделения труда каждый член общества заинтересован в росте избыточного продукта.

Важнейший показатель благосостояния общества — избавление его от нужды в необходимейшем, что, в свою очередь, зависит от числа рабочих рук: «Когда город расширяется и число его жителей увеличивается, цены на необходимые [предметы] — съестные припасы и тому подобное — низкие...

Причина этого состоит в том, что зерно принадлежит к необходимой пище, и, таким образом, имеются достаточные причины добывать его себе, ибо никто не будет пренебрегать добыванием средств для себя и для своих домашних в течение месяца или года. Таким образом, все или же большинство жителей в большом городе или вблизи него обычно занимаются добыванием [средств пропитания]. Каждый, кто добывает себе средства пропитания, получает (в результате своего труда) больше того, в чем нуждаются он и его семья,— количество, достаточное для удовлетворения потребностей многих жителей города. Таким образом, имеется несомненно больше средств пропитания, чем это нужно населению города, и благодаря этому цена их, как правило, низкая, за исключением неурожайных лет. Если бы люди их не заготовляли впрок, опасаясь бедствий, кои могут наступить, то они продавались бы ниже своей цены и обменивались бы неравноценно, ибо с увеличением населения их становится все больше» [195, 2, 240].

Уменьшение числа жителей в городе или области ведет к деградации хозяйства, а вместе с тем и к общему упадку. «Знай, если труд вследствие упадка социальной жизни прекращается или его становится меньше, Аллах кладет конец доходам. Разве ты не видишь, как в небольших городах предметов потребляется также немного и доходы невелики или совсем отсутствуют, ибо слишком мало затрачивается человеческого труда? В тех городах, где больше работают, население живет лучше, жизнь людей богаче, как об этом говорилось выше.

Поэтому простой народ говорит о тех областях, цивилизация которых клонится к упадку: „И лишились они своей доли". Разрушение доходит до того, что источники и реки не орошают больше степей, ибо вода бьет ключом только в том случае, если вырыты и очищены [колодцы], а рытье и очищение [колодцев] является человеческим трудом. Дело [здесь] обстоит так же, как с доением: подобно тому как [колодцы] высыхают и исчезают, если они не вырыты и не очищены, точно так же высыхает вымя, если человек не обращается с ним [как положено].

Посмотри, [что случилось] в странах, кои имели [многочисленные] источники во время расцвета их жизни: когда эти

страны подверглись опустошению, [колодцы] совсем высохли, как будто воды там и не было» [195, 2, 275—276].

Чрезвычайно важно для понимания теории развития Ибн Халдуна то обстоятельство, что он, утверждая зависимость состояния общества от количества труда, или, точнее, от количества рабочей силы, имеет в виду не столько общее количество населения в стране, сколько концентрацию его в городах; даже само возникновение городов Ибн Халдун относит за счет сселения в одно место жителей нескольких близлежащих сел. Только концентрация жителей в больших городах ведет к росту производительности труда, к росту избыточного продукта, к росту благосостояния жителей, что, в свою очередь, еще более притягивает население в эти города вплоть до отмеченной Ибн Халдуном эмиграции беднейшей части населения Магриба в Каир.

Тот факт, что именно рост концентрации населения в городах Ибн Халдун выделил как путь развития общества, не случаен: в условиях средневековья, когда средства производства находились на низком уровне и развивались чрезвычайно медленно, единственно возможным казался путь количественного увеличения рабочей силы, ее концентрации в местах производства — этот путь давал ощутимый и сравнительно быстрый эффект. Если основу роста количества прибавочного продукта Ибн Халдун видел во всемерном расширении разделения труда, в разветвлении ремесел, то в конечном счете это зависело от степени концентрации рабочей силы в месте производства. Такой взгляд Ибн Халдуна на путь развития общества логично вытекал из его признания труда основой социальной жизни, а городского труда — высшей формой производительного труда, так как только городской труд, по мнению Ибн Халдуна, давал избыточный продукт и избавлял людей от нужды[7].

Таким образом, высшая фаза социальной жизни есть результат развития низшей фазы; обществу свойственно прогрессивное развитие; это развитие осуществляется путем концентрации труда в городах.

Что заставляет людей объединять свой труд и строить города? «Стремление людей к спокойствию и обеспеченной жизни»,— отвечает Ибн Халдун. Такова, по его мнению, основная движущая сила развития общества.

Возникновение человеческого общества обусловлено ма-

---

[7] Это отражает чрезвычайно характерное для того времени представление, что богатство создается в процессе торговли в городе (ремесленное производство с непосредственной продажей изделий мастером от нее не отделялось), хотя основной избыточный и прибавочный продукт поступал в город из сельского хозяйства.— *Примеч. ред.*

териальными нуждами. Необходимость обеспечить себе средства существования — единственная причина объединения людей в общество, которая удовлетворяется уже на низшей фазе развития, в сельском обществе. Но трудности и опасности сельской жизни заставляют людей, как только возникают благоприятные обстоятельства, изменить свое положение; они объединяются и строят города. Бо́льшая производительность труда в городах позволяет людям производить «избыточный» продукт; в противоположность сельским жителям горожане — «это те, кто заботится в своей жизни о менее необходимых вещах и о предметах роскоши» [195, 1, 224]. Таким образом, «люди начинают с того, что является жизненно необходимым и простым, прежде [чем перейти] к [только] желаемому и к роскоши» [195, 1, 220].

Ибн Халдун выделяет две принципиально различные степени необходимости: насущную необходимость и необходимость в избытке. Если первая приводит к образованию общества, то по мере ее удовлетворения возникает вторая: «необходимое есть корень, а роскошь — выросшая из него ветвь» [195, 1, 224]. Насущная необходимость превращается в часть более общей необходимости и перестает быть руководящей силой социальной жизни — такой руководящей силой становятся «искусственные» потребности — потребности в «ненасущном». Исходя из этой строгой последовательности развития необходимости, Ибн Халдун и создает теорию прогрессивного развития общества: «Городская жизнь — цель бедуина... Городской же житель переходит к бедуинской жизни лишь тогда, когда он к этому принужден» [195, 1, 224].

Таким образом, Ибн Халдун, по существу, исходит из правильной материалистической посылки, что в основе возникновения социальной жизни лежит объективная необходимость добывать средства к существованию, однако дальнейшее развитие общества, переход от низшей фазы к высшей, определяется, по мнению Ибн Халдуна, субъективными стремлениями, желаниями людей.

Ибн Халдун выдвинул теорию закономерного прогрессивного развития общества от низшей фазы к высшей через развитие форм производительной деятельности людей. Ибн Халдун объяснил развитие форм социальной жизни развитием производства и увидел в объединении людей в процессе труда, в кооперации труда могучую силу, способную служить орудием преобразования жизни людей.

Ибн Халдун отбросил концепцию, согласно которой развитие общества происходит в результате давления на него каких-либо внешних сил; сферу поисков двигателя развития общества Ибн Халдун перенес в само общество. Все это со-

ставляет бессмертную заслугу Ибн Халдуна перед наукой.

Вместе с тем Ибн Халдун не мог увидеть ту объективную силу, которая двигает общество вперед. Утверждая, что развитие определяется стремлением людей к обеспеченной жизни и роскоши, Ибн Халдун в то же время считает, что эти стремления возникают, когда в обществе появляются материальные предпосылки (некоторые накопления). Таким образом, Ибн Халдун попадает в заколдованный круг — стремление людей к лучшей жизни зависит от их материального положения, материальное положение людей зависит от их стремлений.

Ибн Халдун достиг наивысшего понимания законов развития общества, возможного в его эпоху. Он вплотную подошел к открытию многих важнейших закономерностей общественного развития, объяснение которых стало заслугой ученых новой исторической эпохи. Он остановился перед тем заколдованным кругом домарксовых материалистических теорий общественного развития, разорвать который смогла только могучая сила диалектического материализма.

Взаимоотношения между людьми предполагают известные формы обмена труда между членами общества. Поскольку в обществе, где жил Ибн Халдун, господствовали простые товарные отношения, единственно возможную форму трудовой взаимосвязи людей Ибн Халдун видел в товарообмене. «Длань человека простерта над миром и всем тем, что в нем имеется, ибо Аллах сделал человека наместником своим на земле. Люди протягивают руки [для приобретения], и это принадежит им всем; но то, что приобрела рука одного человека, возбраняется приобрести другому, если он не дает взамен чего-то равноценного» [195, 2, 275—276].

Основное условие существования общества, основанного на товарном производстве множества мелких производителей,— частная собственность самих производителей на средства производства и продукты труда.

Все учение Ибн Халдуна о государстве и власти, его экономическая и политическая программа базируются на совершенно ясном понимании этого. Основное назначение власти, все ее функции Ибн Халдун сводит в конечном счете к одному — защите частной собственности: «Когда люди объединяются, необходимость приводит их к хозяйственным отношениям между собой и удовлетворению [таким путем] своих нужд. И каждый простирает руку за тем, в чем нуждается, чтобы взять это... И отгоняет его от этого другой... Поэтому невозможно существование людей без правителя, который их друг от друга защищает... К злым качествам характера у людей относятся насилие и враждебность друг к

другу. Ибо тот, кто обращает свой взгляд на имущество своего брата, уже протянул и руку, чтоб его захватить,— если не удержит его [от этого] властитель...» [195, 1, 233].

Каждой фазе социальной жизни присуща своя, исторически обусловленная политическая организация — *'асабийа* и государство.

'Асабийа — это связь людей, порожденная общностью происхождения. Она является организующим началом общества в первой фазе его развития, т. е. политической основой бедуинского общества, точно так же как государство — политическая основа городского общества.

Для городского общества характерно государство во главе с правителем или царем, обладающим неограниченной властью, основанной на насилии. Однако генетически царская власть и государство связаны с *'асабийей*, так же как само городское общество есть результат развития бедуинского общества. В условиях городской жизни *'асабийа* быстро разлагается, и царь заменяет племенное ополчение наемными войсками.

Ибн Халдун посвящает этому целый раздел:

«*О том, что, когда укореняется царская власть, а именно когда один человек достигает единовластия, и распространяется роскошь, и начинается спокойная жизнь,— государство клонится к упадку.* Во-первых, сущность царской власти, как мы говорили, заключается в том, что отдельный человек достигает единовластия. До тех пор, пока слава завоевания является общей целью группы кровных родственников, к которой они единодушно стремятся, их старание достичь власти над другими и отстранить от нее последних сдерживает своеволие каждого и они борются вместе за власть, желая возвысить свою славу и потере ее предпочитая гибель. Если же отдельный человек среди них добивается единовластия, то он подавляет мятежные настроения своих сотоварищей, а все богатства присваивает себе, не давая им. Поэтому ослабевает их стремление к власти, решительность их исчезает, и они дают себя поработить и унизить. Потом вырастает второе поколение в подобном положении; они рассматривают жалованье, которое получают от правителя, как плату за то, что оказывают ему помощь и защиту, и им в голову не приходит что-нибудь другое. И редко кто за деньги жертвует своей жизнью. Это приводит к слабости государства, и оно клонится к бессилию и упадку, так как взаимная поддержка ослабевает из-за потери мужества теми, кто окружает правителя.

Во-вторых, сущность царской власти проявляется в растущей роскоши, как мы это выше пояснили; привычки людей

к роскоши усиливаются, затраты их превышают получаемое ими жалованье, и доходы не покрывают их расходов. Бедный гибнет, а богатый употребляет все свои доходы на предметы роскоши; все это усугубляется в следующих поколениях, пока жалованье не становится недостаточным для покрытия расходов на предметы роскоши, и тогда люди впадают в бедность. Правители требуют от них, чтобы они все свои доходы отдавали только на войны и походы; если они не в состоянии этого делать, он налагает на них взыскания и отнимает то, чем владеет большинство из них, дабы обогатиться за их счет или обогатить своих сыновей и приверженцев своей династии. По этой причине подвластные становятся слишком слабыми для поддержания своего положения, а сам правитель становится слабым из-за их слабости. Когда в государстве все возрастает роскошь и жалованья людей уже не хватает на удовлетворение их потребностей, то глава династии, то есть правитель, должен повысить им жалованье, дабы поправить их положение. Размер же налогов установлен: их нельзя ни увеличить, ни уменьшить. Если, несмотря на это, доходы от налогов увеличатся благодаря взиманию незаконных поборов, то размер этих доходов после повышения жалованья опять уменьшится... Правитель принужден сократить число своих воинов. Затем возрастает роскошь, размер жалованья все увеличивается, а число воинов все уменьшается, и так происходит в третьем и четвертом поколениях, пока войско не сводится к самому малому числу ратников. Поэтому оборона становится слабее, сила государства уменьшается, соседние государства или подвластные им племена становятся дерзкими по отношению к династии, и Аллах допускает ее упадок, предопределенный им при ее возникновении.

Кроме того, роскошь портит нравы, потому что в душе возникают различные виды зла, мерзости и дурных привычек, как об этом говорилось в главе о городской жизни. Люди утрачивают свои добродетели, являющиеся отличительным признаком и приметой царской власти, и приобретают противоположные, дурные качества, а пороки — это признак упадка и разложения... Династия клонится к упадку, и затяжные болезни, то есть слабость и дряхлость, становятся ее уделом, пока она совсем не прекращается.

В-третьих, сущность царской власти проявляется, как мы сказали, в достижении покоя. Когда люди приучают себя к покою и бездеятельности, это становится их второй природой, как бывает со всеми привычками. Так вырастают новые поколения, живущие в роскоши, достатке и покое; нравы суровой жизни изменяются, забываются обычаи бедуинской жизни, благодаря которым люди добиваются царской власти,

а именно: усердие, привычка к суровой жизни, путешествия в опасные пустыни и искусство ориентироваться в местах, где нет дорог. И в конце концов исчезает всякое различие между ними и городскими жителями, если не считать их более острый ум и различие в одежде. Поэтому их оборона становится слабее, их смелость пропадает, сила их уменьшается, и от дурных последствий всего этого страдает династия, приходящая в упадок. Потом люди все больше и больше привыкают к роскоши, к городскому укладу жизни, покою, удобствам, достатку во всем — и они погружаются в роскошь, удаляясь мало-помалу от суровой бедуинской жизни; им больше не присуще мужество, благодаря которому возможны защита и оборона, так что они в конце концов становятся зависимыми от иных защитников (если таковые у них имеются).

Проследи это на примере династии, история которой изложена в книгах, кои у тебя есть, и ты найдешь, что мой рассказ об этом несомненно правильный.

Когда такая старческая дряхлость охватывает династию из-за богатой и спокойной жизни, случается иногда, что правитель предпочитает иметь помощников и дружину из чужеземцев, кои привыкли к суровой жизни; и он нанимает их как войско, более стойкое в бою и более способное переносить трудности, например голод и прочие тяготы. Для такой династии это является лекарством от старости, которое помогает до тех пор, пока веление Аллаха не исполнится...» [195, 1, 302—305].

В силу внутренних закономерностей социальной жизни каждая отдельная династия претерпевает разложение и гибель, и ее сменяет новая правящая династия, каждая новая династия первоначально находит себе военную опору в *ʻасабийе,* в социально отсталых кочевых племенах. Однако смена династий не означает бесконечного повторения одинаковых циклов. Гибнет одно государство, на смену ему приходит другое — среднее долголетие династии Ибн Халдун исчисляет в 120 лет. Вместе с гибелью династии иногда приходит в запустение ее столица. В то же время смена династий означает новый шаг в развитии города — высшей формы социальной жизни. В конце существования династии рост налогов, коррупции и несправедливостей в отношении населения подтачивает устои общества. Начинается экономический и социальный упадок города. Обеспеченная часть городского населения под влиянием обычаев, складывающихся во времена упадка династии, ведет жизнь в роскоши, деградирует в нравственном, физическом и духовном отношении.

 «Мы уже объяснили тебе в предыдущих главах, что гос-

подство и власть являются целью родового сообщества, а городская жизнь — целью бедуинов и что любому явлению в обществе, например бедуинской и городской жизни, власти и подданным, отведен определенный срок точно так же, как отдельному человеку. В умозрительных, а также и в традиционных науках разъясняется, что для человека сорок лет являются пределом роста его сил и что его сущность, после того как он достиг сорока лет, некоторое время продолжает оставаться неизменной, затем человек ослабевает.

Знай, что с городским укладом жизни дело обстоит точно так же; он есть высший предел, к которому нечего добавить. Это значит, что роскошь и изнеженность влекут людей по своей природе к различным проявлениям городской жизни и к усвоению ее обычаев.

Цель городской жизни состоит, как ты знаешь, в том, чтобы создавать разные виды благосостояния и повышать его, прилагать усилия для совершенствования различных ремесел, благодаря которым мы получаем пищу, одежду, постройки, ковры, посуду и прочие вещи; для тщательного изготовления каждой из этих вещей существуют разнообразные ремесла, в коих жители сельской местности, где не обращают внимания на это, не нуждаются. Когда употребление этих вещей широко распространяется, люди думают только об удовольствиях и привыкают к жизни в роскоши; их души теряют праведность в религиозных делах и в мирской жизни: в религиозных делах потому, что они не могут отказаться от своего образа жизни, а в мирской жизни — из-за многочисленных потребностей и [расходов на] необходимые вещи, соответствующие их образу жизни, но для приобретения которых недостаточно их доходов. Это объясняется тем, что вследствие упрочения городской жизни расходы жителей большого города возрастают, причем уровень городской жизни зависит от численности населения города: чем многочисленнее население, тем совершеннее городская жизнь.

Мы уже раньше говорили, что на рынках большого города товары дороги и высоки цены на все необходимые предметы. Дороговизна способствует взиманию налогов, ибо цивилизация только тогда становится совершенной, когда государство достигает предела своего развития; в это время государства, желая покрыть большие расходы, облагают [население] налогами, как мы говорили раньше. Незаконные поборы также способствуют дороговизне, ибо все торговцы включают в цену своих товаров все, что они расходуют, в том числе и расходы на средства своего существования, так что поборы входят в стоимость и цену товаров. В силу этого возрастают расходы горожан, превышая обычный размер, и

с этим ничего нельзя поделать, ибо над ними властвуют привычки. Все их доходы расходуются; один за другим горожане впадают в нужду и нищету, и бедность одолевает их. Способных покупать становится меньше, рынки не имеют сбыта — и положение города ухудшается. Все это — следствие излишеств городской жизни, и это приводит весь город, его рынки и его население к упадку...

Мы уже говорили, что нравы людей под влиянием городской жизни и богатства становятся порочными. Человек является человеком только благодаря своей способности выбирать для себя полезное, защищать себя от вредного и направлять свои силы на полезные занятия. Изнеженный горожанин не в состоянии сам заботиться о своих нуждах либо из-за неспособности и нежелания, либо из-за высокомерия, приобретенного от воспитания в условиях покоя и богатой жизни; и то и другое порицаемо. Равным образом они не в состоянии защититься от вредного, ибо ими потеряно из-за богатой жизни и неверного воспитания такое качество, как способность к самостоятельным действиям. Поэтому они зависимы от тех, кто их защищает. Кроме того, часто они теряют свою веру, ибо ее испортили [дурные] привычки и подчинение им и душа восприняла эти качества, как мы это установили, за самыми редкими исключениями. Если же человек испорчен во всех отношениях, то погибла его человеческая сущность, и он совершенно меняется. По этой причине войску правителя более полезны те, кто ближе к бедуинской жизни и ее суровости, чем те, кто воспитан в условиях городской жизни. Так обстоит дело в каждом государстве. Таким образом, ясно, что городской уклад способствует застою и в жизни общества, и в делах династии» [195, 2, 255—261].

С приходом к власти новой династии в сферу городской жизни вовлекаются большие массы бедуинского населения, здорового морально и физически, строятся новые города, снижаются налоги, исчезают роскошь и излишества, восстанавливается нравственность — город вновь переживает свою юность в пору расцвета династии. «Город населяется новыми людьми [под покровительством] новой династии, и в нем укрепляется новый уклад жизни соответственно силе династии» [195, 2, 264].

Каждое новое государство содействует подъему жизни общества не только тем, что уничтожает неизбежно возникающие в обществе отрицательные явления, но и тем, что способствует развитию, в понимании Ибн Халдуна — количественному, высшей формы социальной жизни — городской цивилизации.

 Исторический процесс, по мнению Ибн Халдуна, имеет не-

обратимый поступательный характер: «Основатели династии подражают в новых обстоятельствах предшествующей династии, ибо они видят ее обычаи собственными глазами и перенимают большинство из них... Так, цивилизация государства предшествующего передается государству последующему: цивилизация персов перешла к арабам — Омейядам и Аббасидам, а цивилизация Омейядов в Андалусии — к царям Магриба; цивилизация Аббасидов — к дейлемитам, потом к тюркам-сельджукам, потом к египетским тюркам — айюбидам, затем к татарам в Ираке Арабском и Ираке Персидском» [195, 1, 312—313]. Поэтому совершенно неправомерны попытки ряда буржуазных интерпретаторов *Мукаддимы* видеть в Ибн Халдуне одного из создателей теории циклизма.

Политика государства и его роль в социальной жизни определяются характером взаимоотношений между государством и обществом: «Государство и власть являются для социальной жизни тем, чем является форма по отношению к материи: образом, сохраняющим свой вид благодаря существованию материального содержания. Философией установлено, что невозможно одно отделить от другого. Поэтому государство без социальной жизни немыслимо так же, как социальная жизнь без государства и власти... Таков смысл государства» [195, 2, 254].

Государство — это форма, которая должна соответствовать своему содержанию, т. е. власть определяется уровнем развития социальной жизни. Цель государства — обеспечить нормальные условия для развития социальной жизни, прежде всего обеспечить условия производства и нормального эквивалентного товарообмена. В этом состоит основа государственной политики, всякое отклонение от которой грозит существованию общества. «Знай, что покушение на имущество людей глушит их стремление к приобретению его, ибо они видят, что цель такой несправедливости — вырвать имущество из их рук; а когда гибнут их надежды, руки их опускаются и они перестают трудиться ради приобретения имущества... Состояние же общества, богатство и процветание зависит только от труда и старания людей в обретении благ... И если люди не будут заботиться о средствах существования и трудиться ради приобретения их, то не будет сбыта на рынках и рассеются люди по другим странам в поисках пропитания; население уменьшится, опустеют жилища, и разрушатся города. И склонятся к упадку вместе с упадком [общества] государство и власть, ибо они есть форма социальной жизни, которая гибнет вместе с гибелью необходимой для нее материи» [195, 2, 93—94].

Исходя из своего понимания сущности государства и ос-

23 Зак. 194

новной задачи государственной политики, Ибн Халдун резко критикует известную ему практику государственного управления, наносящую огромный ущерб развитию социальной жизни. Наиболее серьезный порок государственного управления Ибн Халдун видит в покушениях государства на собственность подданных в виде чрезмерных налогов и необоснованных конфискаций. Применяя юридические, экономические, политические и морально-этические аргументы, Ибн Халдун протестует против взимания чрезмерно высоких налогов, которое подрывает интерес к труду и грозит государству гибелью. Столь же резко отзывается Ибн Халдун о попытках государства монополизировать определенные виды торговли, что ведет к разорению купцов и ремесленников, неспособных конкурировать с казной.

Понятия «бедуинская жизнь» (*бадва*) и «городская жизнь» (*хадар*) занимают значительное место в общей структуре историко-социологического учения Ибн Халдуна. Для магрибского мыслителя, стремившегося выявить и объяснить динамику исторически неизбежного прогрессивного или регрессивного эволюционирования человеческих сообществ, оба эти типа «социальной жизни» (*'умран*) являлись генетически взаимосвязанными фазами развития общества. Вместе с тем, анализируя статику многообразного повседневного функционирования сельского и городского обществ, Ибн Халдун устанавливает их постоянную связь и неизбежную взаимозависимость не только в социально-историческом, но также и в экономическом и политическом аспектах.

В конечном счете уровень философского абстрагирования применительно к описываемым социальным, социально-политическим и этико-психологическим реалиям не преступал в общей концепции Ибн Халдуна границ определенных им обеих типологических дефиниций, внутри которых постулировались как синтезированные, так и альтернативные закономерности. Лишь при анализе общего экономического механизма, органично присущего обоим типам социальной структуры, Ибн Халдун повышает уровень абстракции, выделяя понятия, генерализация которых подводит его к возможности иного, более широкого понимания намеченной дихотомии, но такая возможность снималась неизбежной ограниченностью исторического опыта средневекового общества и господствующего в нем натурального и простого товарного производства.

Ибн Халдун четко разделяет и подробно характеризует экономический и социально-политический аспекты жизнедеятельности «бедуинского» и «городского» обществ, последова-

тельно определяя присущие каждому из этих типов основные особенности. Более важным представляется, однако, открытие Ибн Халдуном обязательной взаимосвязи между хозяйственным и политическим устройством общества, взаимосвязи их функционирования и эволюционного развития, перерастающей в фатальную взаимообусловленность постепенного, но неизбежного разрушения сложных социальных структур и их возврата к первоначально простым соотношениям внутри каждого территориально ограниченного политического сообщества. Сама эта обусловленность диктуется, по Ибн Халдуну, естественным приоритетом «бедуинской жизни», экономика которой ограничена производством «насущно необходимого», вследствие чего не порождает дифференцирующего общество богатства. Неодновременность циклов восходящей и нисходящей эволюции в территориально близких обществах создает, однако, неизбежно действующий фактор внешнего давления для любого отдельного сообщества, порождающий военно-политический механизм социально-экономического нивелирования в пределах ойкумены, географические пределы которой Ибн Халдун лимитировал в соответствии с канонами восходящей к античности концепции о «благоприятных» и «неблагоприятных» климатах.

Особое место в учении Ибн Халдуна занимает трактовка им этической эволюции общества в ходе его развития от «бедуинской» фазы к «городской». Ибн Халдун исходит из представления о социальной обусловенности основных психологических стереотипов и нравственных норм в каждом из обществ, разрушение и преобразование которых является непременным следствием изменения экономической и политической базы общества.

Суммируя многоаспектные описания, Ибн Халдун выдвигает следующие характеристики «бедуинского» и «городского» обществ (по схеме: тип экономики — тип политического устройства — этнический портрет):

1) «бедуинское» общество: а) натуральное хозяйство с целевой установкой на обеспечение «насущным»; б) *ʽасабийа*, т. е. формы социальных взаимосвязей, основанных на естественном или воображаемом родстве и власти вождей (старейшин), чье влияние обусловлено общим уважением; в) простота и «естественность» нравов, порожденная суровой жизнью, позволяющая сохранять простейшие и наиболее прочные «личностные» типы социальных связей;

2) «городское» общество: а) товарное хозяйство с целевой установкой на обеспечение «сверхнасущным», «роскошью»; б) царская власть, устанавливающая искусственно поддерживаемые насилием типы социальных связей, основан-

ных на иерархически организованном господстве и подчинении; в) «развращенность нравов», проистекающая из стремления к богатству и власти и ведущая к деградации естественных форм социальных связей, к постепенному внутреннему распаду общества.

Дихотомическая типологизация «социальной жизни» и определение ее эволюции как естественно закономерного и неизбежного процесса позволили Ибн Халдуну, оперировавшему огромным историческим материалом, накопленным арабской историографией, выдвинуть лишенные каких-либо религиозных моментов прогностические оценки развития современных ему политически организованных обществ (государств), универсальный характер которых Ибн Халдун считал несомненным.

Очерк шестой АРАБСКОЕ МОРЕПЛАВАНИЕ

Еще в то время, когда вся Европа лежала в глубоком сне, арабы являлись торговой, морской, любящей искусства, предприимчивой нацией.

Теофил Фридрих Эрман,
немецкий географ (XVIII в.)

Фурий ласковый и Аврелий верный!
Вы — друзья Катуллу, хотя бы к Инду
Я ушел, где море бросает волны
На гулкий берег,
Иль в страну Гиркан и Арабов пышных,
К Сакам и Парфянам, стрелкам из лука,
Иль туда, где Нил семиустый мутно
Хляби пятнает...[1]

Это — сквозь толщу двух тысячелетий дошедший до нас голос полузабытого веронца Гая Валерия Катулла, известного более всего по пушкинскому переводу «Пьяной горечью Фалерна / Чашу мне наполни, мальчик» и классическому циклу стихов, обращенных к прекрасной и ветреной Лесбии. В приведенном отрывке нас прежде всего интересует выражение «пышные Арабы». Кто имеется здесь в виду? Не так важно, что определение переведено не с исчерпывающей точностью: «Arabasve (Arabesque) molles» Катуллова текста означает буквально «мягкие, изнеженные арабы». Более интересно, что, судя по географическому окружению («страна Гиркан[цев]», «Саки», «Парфяне»), речь идет не о «Счастливой» (Felix) Аравии — такое упоминание не было бы странно в Риме кануна нашей эры,— а об Аравии «Пустынной» (Deserta), менее известном крае; в этом нас убеждает и то, что современник и ученик певца Лесбии Вергилий употребляет в применении к южным арабам обозначение «сабейцы» («molles Sabaei») — последний термин, как известно, был в ходу и значительно позже (китайский путешественник Фа-сянь именует южноарабских купцов на Цейлоне сабейскими даже в начале V в. н. э.).

[1] Перевод А. И. Пиотровского.

Катулл не избежал действия закона, согласно которому там, где кончается точное знание, начинается фантазия; отдаленность от предмета суждения не только физическая, но и психологическая ведет и к наивному уничижению, и к поэтическим гиперболам. Обитателей Аравийского полуострова в их массе трудно было бы назвать «изнежёнными»: скотоводы в краю выжженных солнцем песков, кое-где перемежающихся холмами и пересыхающими на все долгое лето реками, они вели трудную борьбу за существование, из века в век скитаясь в поисках воды и мест выпаса; лишь небольшая часть населения жила в прибрежных городах, занимаясь ремеслами и торговлей; единицы обогащались и все более стяжали власть над соплеменниками. Недостаток пастбищ и колодцев приводил к ожесточенным межплеменным войнам.

Шум этих сражений навсегда проник в древнеарабскую поэзию. В этой сравнительно узкой сфере тонкого искусства и можно, с необходимой осторожностью, применять определение, данное «Пушкиным Рима». Трудная жизнь, исполненная борьбы и страданий, обостряет чувства, углубляет ви́дение мира; высший психологический взлет личности, взлет от наблюдения к творчеству, рождает немеркнущие ценности культуры.

Человек в пустыне и городах — тема, отраженная в доисламской поэзии глубоко и разносторонне,— первое море арабской действительности. Достаточно, однако, беглого взгляда на карту Аравии, чтобы обнаружить рядом с ним второе. Экономическая необходимость и выгодное географическое положение не могли, конечно, оставить аравитян равнодушными к возможностям использования водных пространств, первоначально отделявших крайний юго-западный полуостров Азии от остального мира, а затем, с появлением примитивного судоходства, начавших соединять Аравию с остальным Востоком. Постепенно возникла другая, своеобразная жизнь, все более обособлявшаяся от первой благодаря специфическим особенностям судовождения. Если счисление звезд, при всей разнице в объектах наблюдения и их показаниях, должно было производиться и проводником караванов, и кормчим ради прокладывания правильного курса, то от второго, кроме того, требовались точный учет воздушных и водных течений, лотовые промеры фарватера, знание признаков приближения к берегу, умение определять глубину по цвету воды, осведомленность в законах парусного и рулевого управления и многое другое, скрупулезно перечисленное в специальной главе арабской навигационной энциклопедии XV в., а в более общих чертах — в малайском морском ко-

дексе и в индийских сказаниях первых веков нашей эры о лоцмане Бодисатве из города Супарага. Но соль самобытности навигации таится в конечном счете не в профессиональном, а в психологическом факторе, вырастающем из противоположения в сознании человека надежной тверди и зыбкой стихии.

Нужна большая осторожность при попытке определить наиболее ранние даты плавания от аравийских берегов: материал для суждения недостаточен, подчас малодостоверен, а оценки, данные вчерашней наукой, могут в ряде случаев оказаться предвзятыми, если слишком увлеченный исследователь незаметно для себя начинает отходить от критичности и принимать желаемое за действительное. Тщательный отбор фактов необходим даже для сравнительно хорошо изученных периодов истории, ибо здесь заранее сложившееся общее представление может уравнительно распространяться на частности, удерживая исследователя от анализа показаний, противоречащих тенденции, и этим лишая знание нужной точности. Помня эти оговорки, можно считать, что открытия американского археолога Рэймонда Дауэрти в 20-х годах нашего столетия, позволившие ему говорить о «поморье (Sealand) древней Аравии» (прежде всего обнаружение на территории Южной Вавилонии индийского диорита, доставлявшегося морем), дают возможность лишь предполагать, что в эпоху третьей династии Ура, о которой идет речь у Дауэрти, аравитяне предпринимали единичные походы к побережью Западной Индии и островам на этом пути; при этом они шли каботажно, так как муссоны были открыты значительно позже. Этот вывод согласуется с наблюдениями австрийского ориенталиста конца минувшего столетия Альфреда фон Кремера и его современника Зигмунда Френкеля, если, конечно, не увлекаться широкой картиной древней аравийской навигации, которая встает с пыльких страниц их трудов. Для более позднего времени есть сообщения греческого писателя Страбона (64/63 г. до н. э.— 23/24 г. н. э.) о племенах Аравийского полуострова, поддерживающих свое существование не только разведением скота, садоводством, ремеслами, но и морской торговлей с Индией и Африкой; крупнейшие из них — минейцы и сабейцы; об экспедициях, возможно дипломатических, по этим же маршрутам в эту же пору конца I тысячелетия до нашей эры и начала нашего летосчисления говорят и надписи из Южного Йемена. Со всем этим увязываются показания исторической хроники писателя XIII в. Ибн ал-Муджавира ад-Димашки, в которых отмечается важная роль Адена как транзитного пункта в международной морской торговле Египта эпохи Нового царства и позднее при Пто-

лемеях. Упадок египетской экономики после фараонов привел к запустению Адена, однако еще около 310 г. н. э. аравийские купцы осуществляли через Цейлон коммерческие сношения Суматры с Мадагаскаром, а на рубеже новой эры основали свою колонию на западном берегу Суматры [188, 224]. Две главные статьи операций древних негоциантов на Индийском океане — малабарский строительный лес и южноаравийские благовония, к которым позже добавилась третья — золото из африканской Софалы[2],— нуждались в возрастающих перевозках, и это постепенно привело к появлению у аравийских купцов торгового флота с гаванями и верфями в Адене и Зуфаре (Дофаре), Хисн ал-Гурабе и ал-Мудже (Мохе), а также в Маскате и Уре на побережье Персидского залива, в Азании и Хафуне на африканском берегу.

Бо́льшую определенность и связность исторических сведений можно проследить для начала нашей эры, когда такой разносторонний, написанный живым языком документ I в., как «Перипл Эритрейского моря» (т. е. северо-западной части Индийского океана), говорит о множестве моряков из Аравии, которые ведут крупные торговые операции на о-ве Сокотра, лежащем на пути от индийских и южноаравийских гаваней к африканским. Удивляться этому не приходится тем более, что купцы из области Махра в Южной Аравии к этому времени в полной мере учли выгодное географическое положение Сокотры для морской торговли в западной части Индийского океана и установили над ней свое господство. Другая южноаравийская область, Оман, включила в состав своих владений еще один важный остров этого района — Занзибар, тогда как аравитяне из Адена, как считают, еще около 700 г. до н. э. основали фактории на восточноафриканском побережье между Гвардафуем и нынешним Дар-эс-Саламом в Танзании. Для связи с заморскими пунктами требовался многочисленный флот, и тот же «Перипл» указывает на порт Омманы в Юго-Восточной Аравии (предположительно нынешний Сухар) как на крупный центр судостроения, поставлявший суда с дощатой обшивкой, скрепленной пальмовым волокном, для арабо-индийской и арабо-африканской навигации. Два определения, данные античными авторами: греческим географом Агатархидом Книдским еще в 110 г. до н. э. («сабейцы богаче всех в мире») и римским писателем Плинием Старшим в I в. н. э. («арабы живут тем, что дают их моря») — своей афористичностью подчеркивают незаурядное значение, которое имела для жителей Аравии морская деятельность.

[2] Арабы и значительно позже называли ее «золотой» в отличие от «индийской Софалы» — Супараги.

Сами эти жители отдавали себе ясный отчет относительно роли, которую играло судоходство в их жизни; образы моря все более входили в интеллектуальный оборот.

Знаменитый доисламский поэт Тарафа говорит:

С паланкинами верблюды — скажешь, то большие лодки:
Славный кормчий ими правит, и они верны и ходки.
Рассекают лодки пену водяную, как игрок
Делит опытной рукою в кучу сдвинутый песок [3].

Его младший современник Амр ибн Кулсум, описывая могущество родного племени таглиб, широко пользуется фигурой гиперболы, и его поэма звучит как торжественный гимн:

Вселенная простерта под ногами
У нас, кто всех сильнее и смелей.
Так много нас, что нет земли меж нами,
Как нет воды меж наших кораблей.

Нас не должно смущать, что таглибиты известны как обитатели внутренней, сухопутной Аравии; о кочевниках нельзя говорить в узком смысле: «жили там-то» или «там-то не жили», здесь речь должна идти иначе: входит эта или та область или не входит в район их возможных передвижений. Говоря о североарабском племени амир ибн са'са'а, И. Ю. Крачковский отмечает: «Как на одну из специально амиритских земель арабские генеалоги указывают на обширную область в Неджде...», но при этом «район амиритских кочевок занимал довольно большое пространство Хиджаза и Неджда, доходя на западе до Красного моря, на востоке — до Йемамы...» [30, 2, 604]. Поэтому не следует удивляться тому, что сыны Таглиба ибн Ва'ила могли, скитаясь по пустынным пространствам полуострова, доходить до какого-нибудь из его побережий и даже иметь там свой флот ради каботажной торговли и добычи жемчуга или других «даров моря» [4]. Вряд ли таких судов было много, однако при всей своей гиперболичности — в поэзии это явление частое — последняя строка стихотворения достаточно красноречиво свидетельствует в пользу предположения о сравнительно высокой развитости аравийского мореплавания в VI в., когда творил Амр ибн Кулсум. Можно думать, что в той огромной части домусульманской устной племенной поэзии, которая безвозвратно утрачена, имелось немало аналогичных свидетельств.

Итак, перед нами встает лишь общая, далеко не ясная во

---

[3] Переводы без указания переводчиков принадлежат автору настоящего очерка.

[4] Это утверждение представляется сомнительным, так как племя таглиб обитало в степях по обоим берегам среднего течения Евфрата в 500—600 км от Персидского залива.— *Примеч. ред.*

многих деталях, основанная на отрывочных документах картина эпохи накануне ислама. Мы видим на ней аравийские суда, в одиночку или небольшими группами пробирающиеся к пока еще немногочисленным опорным точкам заморской торговли Южной Аравии на западе и на востоке Индийского океана. Эти плавания, хотя и имели давнюю традицию, совершались в основном каботажно, ибо перелом в психологии сынов пустыни совершался медленно, преодолевая многие отступления; достаточно было одному судну затонуть, чтобы резко и надолго сократились морские путешествия. Все это настолько естественно, столь глубоко заложен в природе рядового человека страх перед неизвестным, что скепсис был бы здесь неуместен. С другой стороны, маршруты в виду берега имели и то преимущество, что они давали большие возможности в смысле промежуточной торговли и пополнения припасов. Однако идея сквозного плавания постепенно завоевывала все новых сторонников: открытие муссонов, пользование которыми значительно сокращало сроки путешествий, и страх перед скрытыми рифами в районах прибрежного мелководья, опасными даже для современных судов, составляли два весьма существенных обстоятельства, мимо которых, конечно, не могла пройти развивавшаяся морская торговля арабов. Здесь, в недрах элементарных экономических интересов, лежат истоки великих океанских походов аравийских лоцманов, здесь берет начало классическая навигация средневековых арабских государств с ее законами и свершениями.

Теперь, оглянувшись на сказанное, мы могли бы заметить, что если великий поэт великого Рима и был не прав, огульно называя арабов «изнеженными», то, во всяком случае, кроме доисламских поэтов его определение можно было бы с известной долей ограничения применить и к тем немногим в ту пору негоциантам аравийского берега, которые стяжали большие богатства благодаря международной морской торговле. Таким образом, наряду с другими античными авторами Катулл дает в наши руки важное историческое свидетельство, которое, конечно, требует углубленных изысканий, но при всей расплывчатости содержит рациональное зерно. Не забудем, что Рим издавна живо интересовался Востоком, что еще за сто лет до певца Лесбии, в 166 г. до н. э., римская внешняя торговля вышла в Восточное Средиземноморье и освоила его настолько, что смогла подорвать экономическое значение Александрии, пресекши морские связи купеческой республики Родоса (опорного пункта Александрии) и противопоставив последней о-в Делос; что время жизни Катулла (84—54 гг. до н. э.) совпадает с усиленным проникновением римских купцов, путешественников и сопровождавших их ле-

гионеров на Африканский и Азиатский континенты, что способствовало овладению Египтом в 30 г. до н. э. и захвату Адена при императоре Клавдии (41—54). Это, естественно, доставляло в столицу империи суммарные сведения о дальних народах и рождало соответствующие реминисценции.

Победа ислама в начале VII в. н. э., «мусульманская революция», как характеризовал ее Маркс [1, 28, 221], знаменовала религиозный и политический переворот в арабском обществе: племенное многобожие сменилось монотеизмом единой мусульманской общины, суверенная власть племенных вождей перестала быть абсолютной и оказалась под контролем, правда подчас номинальным, верховной власти главы этой общины, дополненной тем, что в руках высшего религиозного руководителя сосредоточивалось и управление зарождавшимся государственным аппаратом. В рамках новой исторической общности происходит постепенное сложение аравийских племен в арабскую народность, которая под флагом мусульманского вероучения проникла далеко за пределы полуострова и в течение столетия с небольшим основала громадную империю преемников пророка Мухаммада — халифов.

Область экономики не знала столь резкого качественного скачка, здесь, скорее, приходится говорить о количественном росте, связанном с тем, что арабы вышли на мировую арену. Действительно, если до ислама купцы из Южной Аравии смогли основать на восточноафриканском побережье, несмотря на давность морских связей, сравнительно небольшое число факторий — правда, среди них была крупная торговая колония в Аксуме, которая благодаря транзитным связям получила в V—VI вв. н. э. исключительное политическое значение,— то уже в эпоху раннего мусульманства на громадном протяжении от Берберы на Аденском заливе до южной оконечности Мадагаскара возник ряд новых пунктов арабской морской торговли: Могадишо, Барава, Килва, Момбаса и др. Здесь поселялись в основном выходцы из оманского племени азд: купцы, стремившиеся к «золотой Софале», древнему району золотодобычи; работорговцы, добывавшие «живой товар» по всему побережью и переправлявшие его на невольничьи рынки Омана, откуда африканские рабы развозились по всему Востоку, включая Индонезию и Китай; инакомыслящие, бежавшие от ислама и от преследований со стороны всесильного омейядского сатрапа в Мекке и Медине, а затем в Ираке ал-Хаджжаджа ибн Йусуфа. Постепенно все восточноафриканское побережье было включено в орбиту экономи-

ческого влияния Омана в качестве источника сырья и ценных товаров; кроме золота и рабов отсюда вывозились амбра, сандаловое и эбеновое дерево, слоновая кость, серебро и железо, ладан, корица, папирус. Если в домусульманскую эпоху, судя по сообщению византийского географа Космы Индикоплевста от 530 г. н. э., пункты «немого торга» аборигенов Восточной Африки с пришлыми купцами, будущие арабские фактории, еще посещались негоциантами не только из Южной Аравии и Аксума, но также из Персии и даже Индии, то уже в первые века ислама развитое судоходство позволило арабам прочно и полностью взять в свои руки международную торговлю восточного побережья Африки, поставив при этом под неусыпный контроль все связи непосредственных производителей с внешним миром и обращая всю громадную сумму прибылей в личную пользу.

Прогресс арабского мореплавания, давший возможность экономически овладеть восточноафриканским побережьем и островами этого района — Коморскими и Сейшельскими, Мадагаскаром и Занзибаром, Сокотрой, Абд ал-Кури, Самха и Дарза — и, в свою очередь, получавший благодаря этому овладению дальнейший стимул, сказался и на востоке Индийского океана. Если китайский путешественник Фа-сянь между 399 и 414 гг. н. э. уже отмечает присутствие в Индии и на Цейлоне «сабейских», т. е. арабских, купцов, прибывающих сюда на кораблях (что неудивительно, если помнить и о древних аравийских походах за малабарским лесом, и о том, что Цейлон был естественным транзитным пунктом торговли между Мадагаскаром и арабской факторией на Суматре, основанной на рубеже нашей эры), то с приходом ислама индо-арабская торговля вступает в новый период. Теперь по всему западному побережью полуострова Индостан — от Камбея на севере до Кулама на юге — возникает густая цепь факторий с оседлым арабским населением, насчитывающим в отдельных случаях до десяти тысяч человек в одном пункте.

Важнейшими из этих пунктов были: Дабул, красочно описанный русским путешественником XV в. Афанасием Никитиным, разрушенный португальским вице-королем Франсишку д'Алмейдой в 1508 г.; Каликут (Кожикоде) в южной части малабарского берега — древнейшего района аравийской торговли на п-ве Индостан,— имевший оживленные коммерческие сношения с портами Аравии, Египта и Восточной Африки; Бхаружачха (у арабов Барудж, древние Баригазы), в I в. н. э. принимавшая после экспедиций Евдоксия Кизикского из птолемеевского Египта греческие корабли, но накануне ислама вследствие раздела сфер преимущественного
 влияния попавшая под полный экономический контроль ара-

бов; наконец, Кулам, расположенный уже у мыса Коморин, на стыке западной и восточной половин Индийского океана, использовавший свое выгодное географическое положение для взимания дани с купеческих судов, проходивших в Бенгальский залив по пути к Малакке, Индонезии и Южному Китаю. Персидский писатель XV в. Абдарраззак Самарканди дает Каликуту следующую характеристику: «Безопасность и правосудие утверждены в этом городе столь прочно, что самые богатые купцы привозят туда из заморских стран много товаров. Они их разгружают и не спеша посылают на базары и рынки, не думая о необходимости быстро получить за них деньги или их сторожить». Неудивительно поэтому, что, например, столетием раньше знаменитый путешественник из Танжера Ибн Баттута видел в каликутской гавани тринадцать кораблей из Китая. Безопасность торговли, еще в эпоху Вавилона провозглашенная главным принципом нормальных международных связей, во все века имела для арабских негоциантов существенное значение; именно ее нарушением объясняются такие события, как перенос торговых путей от Южной Аравии к портам Персидского залива в начале VII в. н. э. (об этом пишет Энгельс в письме к Марксу от 6 июня 1853 г., см. [1, 28, 222]), сокращение арабской морской деятельности в период восстания африканских рабов (зинджей) и движения карматов в IX—X вв., выработка специальных охранительных мер против пиратов в более позднее время. Кулам с его оживленной торговой жизнью играет, как нам удалось выяснить в детальном филологическом исследовании, важную роль в грузинской поэме «Вэпхисткаосани» («Витязь в тигровой шкуре» Шота Руставели); особый интерес представляет здесь картинное описание быта и нравов местной колонии арабских купцов, одной из цитаделей шиизма на заморской территории.

Если индийский рынок — в основном западный, отчасти восточный, представленный портами Фирандала, Кайял, Калитурия,— давал арабам ценные сорта дерева и пряности, ткани и драгоценные камни, то сказочно богатый Цейлон добавлял к этим статьям золото, слоновую кость, шелк и чай. Как в Африку и в Индию, негоцианты Аравии ввозили сюда кожи, благовония, боевых коней, однако, как и в тех землях, торговля была преимущественно односторонней, ибо вывоз шел главным образом на транзит. Аборигены Цейлона, сингалезы, называли пришлое население прибрежной полосы, арабов, «людьми моря», «моряками»; это название красноречиво указывает на средства, которыми осуществлялась арабская экономическая колонизация Индийского океана, на высокое развитие арабского судоходства. Как уже говори-

лось, еще на рубеже нашей эры Цейлон был перевалочной базой для сабейских купцов, которые вели торговлю между Суматрой и Мадагаскаром. В мусульманское время главные цейлонские порты — Коломбо, Гали, Тутаджам на западном побережье, Тиркона-Малай на восточном — служили арабским корабельщикам и купцам удобной промежуточной станцией на долгом и опасном пути в Китай и обратно.

Способность проходить этот путь, равный четверти земного экватора, на несовершенных судах, причем еще в сравнительно раннюю историческую эпоху, ясно говорит об арабских кормчих как о мастерах международного класса. Оседлые поселения купцов с Красного моря, Аденского и Персидского заливов появились на побережьях Цейлона в конце I в. н. э., и это было средством для медленного, но настойчивого проникновения дальше к востоку. На рубеже нашей эры инициатива в развитии индоокеанских экономических связей принадлежала в основном китайской стороне; следует помнить о значительном росте внешней торговли Китая в эпоху первой династии Хань (206 г. до н. э.— 8 г. н. э.), когда товары из Поднебесной вместе с индийскими доходили до Адена и здесь обменивались на египетские и финикийские, не надо забывать и о том, что арабское *син* — «китайцы» произошло от названия династии Цинь, правившей в III в. до н. э. Но в первые века нового летосчисления, особенно с приходом ислама, положение начинает меняться. 651 год отмечен отправкой морем с богатыми дарами арабского посольства ко двору китайского императора; по-видимому, основной целью было завязать прочные торговые связи с дальневосточной империей, к чьим гаваням вело естественное развитие коммерческого судоходства от аравийских берегов на восток. В том же столетии Китай находит место в мусульманском представлении о составе тогдашнего мира, т. е. Восточного полушария: он — голова птицы, символически изображающей населенные земли, тогда как центральные области арабского государства — ее грудь. Образ птицы здесь не нов, он восходит к общесемитской традиции, хотя и не слишком распространенной. С другой стороны, схема нашла продолжателей и в более позднее время; в частности, ее излагают ал-Макризи и Ибн Тагрибирди в XV в.

Посольства в дальнюю страну снаряжались омейядскими, позже аббасидскими халифами и в следующем, VIII в., а между 960 и 1280 гг. их было уже двадцать. Результатом явилось то, что к одинокой фактории, основанной арабскими купцами в Наньхайцзюне (Гуанчжоу) около 300 г. н. э., в мусульманскую пору добавились мощные торговые колонии

 в Цюаньчжоу (Цейтонг, араб. Зайтун, в провинции Фуцзянь)

и Ганьпу (араб. Ханфу). Включение в орбиту морской торговли арабов трех ключевых пунктов юго-восточного побережья Китая — Гуанчжоу на Южно-Китайском море (это первый китайский порт со стороны Аравии, поэтому он первым и попал в еще сабейскую экономическую зону), Цюаньчжоу против «острова Гур», т. е. Тайваня, с которым багдадские негоцианты позже вели оживленную торговлю, и Ганьпу у выхода в Центральный Китай — предоставило коммерсантам Западной Азии для их операций весь богатый южнокитайский рынок.

Сюда ввозились благовония и слоновая кость, медь и ткани, подчас даже рабы с африканского берега; в обмен арабские и рядом с ними в значительной мере персидские купцы пользовались традиционными статьями китайского вывоза — мускусом, фарфором и шелком. Статут арабской колонии в Ханфу, установленный серией договоров с китайским императором, позволяет судить о юридической регламентации положения других пунктов западноазиатской торговли на дальневосточном побережье и об их взаимоотношениях с властями страны пребывания. Колония в Ханфу была велика, многие арабские купцы жили здесь постоянно; часть контингента составляли инакомыслящие, бежавшие от религиозных и политических преследований, которым они подвергались на родине. Взаимоотношения обитателей колонии регулировал судья, избранный из их среды. В противоположность этому режим торговли всецело входил в компетенцию китайских властей. Арабские негоцианты, как и персидские, имели право продавать свои товары лишь на исходе лета, когда обилие вновь прибывших конкурентов и приближение обратного муссона вынуждали их торговать по сходной цене: спекуляция пресекалась. Направляясь в глубь страны, они должны были иметь два пропуска — как бы мы сказали сейчас, паспорт и декларацию, которые во всех таможнях Внутреннего Китая проверялись и визировались особыми чиновниками. Государственная регламентация обеспечивала безопасность иноземных путешественников и одновременно бдительный надзор за ними. Под именем *даши* арабы впервые упоминаются китайской «Историей династии Тан» — когда она повествует о захвате в 758 г. Гуанчжоу флотилией судов, принадлежащих арабам и персам (*босы*). Вероятно, о тех и других говорит поэт этого времени знаменитый Ли Бо:

Заморский гость — он за ветрами рыщет,
Он гонит судно к прихотям морей,
Он улетел, как птица,— кто отыщет
Его следы и голоса вестей? [5]

---

[5] Перевод наш по подстрочнику акад. В. М. Алексеева.

Если, однако, торжество ислама не принесло восточной торговле арабов заметного качественного скачка, то связанная с ней область мореплавания испытала другую судьбу: четыре столетия — седьмое, восьмое, девятое, десятое — дают свидетельства того, как наряду с экономикой «движущим духом» развития арабской навигации становится политика, следствием чего были зарождение и бурный рост военного судостроения и судоходства на Средиземном море. Сразу после смерти в 632 г. основателя ислама Мухаммада мусульманские армии вышли за пределы Аравийского полуострова; их продвижение в Сирии и Северной Африке вызвало столкновение с Византией; противоборство с мощной морской державой требовало овладения искусством боя на воде, причем в такой степени, чтобы сокрушить превосходство врага в этой малознакомой арабам области. Здесь вступает в действие новый фактор — психологический, вступает не впервые, но на этот раз с такой силой, что пройти мимо него нельзя.

Арабы издавна были связаны с морем, их дальние путешествия под парусами еще до эпохи великих открытий значительно раздвинули географические горизонты человечества. Первое и самое авторитетное произведение арабской литературы, Коран, удостоверило это щедрым упоминанием разных частей океана, омывающих Аравию. Но одно дело — мирное плавание с торговыми целями и совсем другое — военный поход. В первом случае, конечно, есть и противодействие стихий, и опасность от нападения пиратов, но это в конечном счете еще не самое страшное: века заморской навигации научили арабов многому, в их среде, судя по упоминаниям в «Перипле Эритрейского моря», уже в ту пору имелось много опытных кормчих, располагавших лоциями и морскими картами, куда они то и дело вносили поправки, дополнения, уточнения, диктуемые меняющейся действительностью моря; против пиратов, «пресекателей дорог», как их звали арабы, успешно применялось метание горящей нефти, сжигавшей просмоленную обшивку хищных «барж» (это слово произошло от *бариджа*, как называлось в аравийских водах средневековое пиратское судно). Бывали срывы: океанская буря, которую нельзя было предусмотреть, несмотря на уже добытое знание метеорологических сроков навигации, разом перечеркивала правильный выбор фарватера и точные расчеты течения звезд, судно разбивалось, люди и товары шли ко дну; морские разбойники, мечась по своему пылавшему судну, успевали в последнюю минуту взять на абордаж купеческую посудину и, сбросив за борт сопротивляющихся, стать на ней хозяевами положения. Если океанским странникам удавалось уйти от бури, они могли попасть в зону

безветрия — течение медленно сносило их судно далеко в сторону от знакомого маршрута, в неведомые воды, где они погибали от голода и жажды или, пристав к спасительному берегу, становились добычей хищных животных, каннибальских племен или тропической лихорадки. Однако все это не было правилом, шансы на благополучный исход торговой экспедиции даже при техническом несовершенстве навигационных средств перевешивали степень риска. При плавании с военными целями этого, конечно, не могло быть.

Однако приходилось преступить и этот рубеж: завоевание арабами стран Восточного Средиземноморья и продвижение их в Египет привели молодое государство ислама к военному спору с Византией; одряхлевшая империя, которую разворачивавшаяся пружина свежей исторической силы могла заставить уступать на сухопутье пядь за пядью, все еще обладала могуществом на воде, которое наращивалось веками, ее морские позиции были неуязвимы: сильный флот постоянно подвозил боеприпасы и продовольствие городам сиро-палестинского побережья, осажденным арабами со стороны суши, вследствие чего последние не могли ими овладеть и господство их на территории новых провинций было неполным и призрачным; с моря можно было в любой час ожидать обстрела и высадки десанта. Завоевание Леванта и Северной Африки мусульманскими армиями стало захлебываться, морское превосходство Византии должно было быть сокрушено; арабский наместник в Сирии Муʻавия ибн Абу Суфйан начиная с 639 г., на первом десятке лет существования Халифата, принялся неторопливо и упорно двигаться к осуществлению этой цели.

«Люди на судне — это черви на деревяшке: кто не сможет спастись — тонет, кто спасется — теряет рассудок» — таков был глубокомысленный ответ второго преемника мусульманского пророка, халифа Омара (634—644), на неотвязные просьбы его сирийского наместника разрешить морской поход против византийского побережья; созвучие арабских слов *дуд* (черви) и *ʻуд* (кусок дерева, древесное), *гарика* (тонуть) и *харука* (сойти с ума) было кстати мединскому остроумцу. Отрицательное решение верховного правителя новой Аравии вызывалось тем, что его сильно потрясла неудача протекавшей как раз в эти годы (638—641) экспедиции к берегам Южного Ирана, когда вооруженные торговые корабли (военных арабы еще не имели), снаряженные наместником о-ва Бахрейн ал-Ала ибн ал-Хадрами, после того как они пересекли Персидский залив, были уничтожены коренным населением хормузского берега. В 644 г. мединский халиф пал от ножа одного из покоренных персов; прошли месяцы,

24 Зак. 194

и новый халиф, Осман (644—656), благословил целеустремленного Му'авию на морской поединок с Византией.

Чего уж беспокойному наместнику в Дамаске было так стараться, действительно ли столь дорога́ была ему, сыну яростного врага первых мусульман и их пророка, перспектива упрочить господство преемников Мухаммада на Средиземноморье? Непримиримая вражда между Мухаммадом и Абу Суфйаном запечатлена в Коране и ранней мусульманской историографии, от мстительной партии мекканского племени корейш, руководимой Абу Суфйаном, безвестному еще проповеднику пришлось бежать в Медину. Му'авия стал приверженцем новой религии, ибо она победила: соглашаться легче, чем спорить, а в данном случае это было еще и безопаснее. Он сделался горячим поборником тотальной и бескомпромиссной войны с Византией не для того, чтобы, одержав победу, отложиться от мусульманской державы и провозгласить себя независимым правителем Сирии, как мог думать в Медине подозрительный Омар, у него была более смелая цель — овладеть всем быстро расширявшимся государством преемников Мухаммада, объявить халифом, т. е. «идущим по стопам пророка», как понимается этот титул по-арабски, самого себя и основать свою династию, внутри которой и должна передаваться благоприобретенная власть.

Все это, конечно, было легче задумать, чем совершить, но Му'авия — ему нельзя отказать ни в трезвой оценке обстоятельств, ни в дальновидности — ясно видел то решающее звено, ухватившись за которое можно вытащить всю цепь: сокрушение морского превосходства Византии предоставит арабам власть над портами Восточного Средиземноморья, отсюда появится возможность восстановить древний кратчайший и наиболее безопасный путь обмена товарами между Западом и Востоком через Египет, Сирию и Месопотамию, объединенные в пределах мусульманского государства; транзитная торговля, в центре которой окажется Сирия, будет способствовать росту экономического могущества этой провинции, что приведет к необходимой устойчивости политической власти; в этом смысле положение того, кто стал бы править Арабским Халифатом из Дамаска, было бы предпочтительнее позиций мединских преемников пророка, располагавших единственным портом Джар на Красном море: активный баланс этой гавани в основном зависел от внутригосударственного нильского канала, часто засыпавшегося песками пустыни, которая стлалась по его берегам; под стать этой чахлой артерии, требовавшей постоянного ухода и связанных с этим больших затрат, была и вся красноморская торговая трасса с ее метеорологическими и климатическими крайно-

стями, мелководьем и пустынной дорогой по западноаравийскому побережью, небезопасной вследствие постоянной междоусобной борьбы бедуинских племен. Из всех этих расчетов вытекала двойная задача: тревожить приморские владения Византии внезапными нападениями и строить сильный военный флот для решающего поединка.

Вельможный лицемер, представляющий особу халифа на берегах нового для арабов Средиземного моря, делает первый решительный шаг: опытные сирийские судостроители из местного населения, в жилах которых течет кровь древних финикийских мореходов, и христиане-ренегаты из греков, служившие на византийском флоте и перебежавшие к арабам из-за больших денег, именным указом наместника согнаны со всей Сирии в ее главные порты Акку и Тир. Здесь вторым указом открыты верфи, куда спешно свозятся сотни, тысячи стволов местного корабельного леса, которым так славилась Финикия в древности. Мирные торговые суда перестраиваются и одеваются вооружением по типу грозных византийских дромонов и трирем, постепенно приобретая при этом быстроходность, маневренность и неуязвимость. Размеры первых арабских галер внушительны: они несли на себе сотню гребцов — две смены по двадцать пять человек на борт — и полторы сотни воинов. Последние, исступленно сражаясь — богатая добыча с неприятельских судов делилась поровну,— могли одновременно перебросить на вражеский корабль множество трапов и взять его на абордаж; впоследствии сифон для метания греческого огня, изобретенного тремя десятилетиями позже, укрепленный на бугшприте, непрерывно действуя, расчищал им путь.

Этого все-таки было мало для успешного противоборства Византии на воде, но судьба улыбнулась удачливому стратегу из Дамаска, ему помогли сами враги: в 645 г. греческий флот штурмом взял Александрию, заставив откатиться на восток только что овладевших ею арабов. Горький урок давал удобный повод подстегнуть работу сирийских верфей, но большее его значение состояло в том, что он вызвал к жизни военное судостроение в Египте. Полководец Амр ибн ал-Ас, склонивший древнюю державу фараонов к ногам победоносной Аравии, тем самым подаривший пустыне нильскую житницу, смог, собрав все резервы, выбить византийцев из Александрии, и после этого его роль была сыграна: он получил отставку со своего поста якобы за финансовые злоупотребления; это явилось новой удачей для Му'авии: ведь именно Амр в свое время присоветовал покойному халифу Омару сдержанность в отношении морских планов дамасского наместника. Очевидно, и при новом халифе этот

опасливый политик продолжал держаться прежних взглядов, а между тем его влияние на дела молодого государства, судя по тому, что с ним советовался халиф, было значительным. Теперь от старого служаки, вероятно не всегда говорившего впопад при новом дворе, смогли избавиться; новый наместник Египта, Абдаллах ибн Абу Сарх, начал усиленное строительство военного флота.

Копты, потомки сынов нильской долины, тысячелетием ранее вместе с финикийскими кормчими впервые обогнувших Африку, передали новому делу идеи и расчеты математиков древней александрийской школы и практический опыт службы на византийских судах. Александрия, за ней Дамиетта, а в конце X в. Каир стали городами-мастерскими, где днем и ночью сооружались и одевались вооружением быстроходные галеры и транспорты.

В 654 г. Египет имел уже двести боевых единиц, защищавших годом ранее, в «битве мачт», как назвали ее арабские историки, александрийское побережье против нового нападения Византии с моря.

Раз так, то дело, конечно, не могло ограничиться тем, что египетская провинция посылала сирийской корабельные канаты и парусину, получая взамен знаменитый строевой лес Леванта — прообраз нынешних понтонника, авиационника и технологически смежных сортиментов. Нужно было наладить взаимодействие обоих флотов в борьбе против общего врага, а во-вторых, переложить на плечи кораблей нильской долины значительную часть будущих нападений на морские владения Константинополя.

Еще в 649 г. сирийская эскадра во главе с Абу-л-А'варом, соединясь в неотразимый кулак с египетской, которую вел сам наместник Абдаллах ибн Абу Сарх, овладела Кипром. В течение ближайших лет после этого события, распахнувшего перед арабами дверь в Восточное Средиземноморье, флотоводец Абдаллах ал-Хариси совершил до полусотни вылазок против морских владений Византии, и, наконец, 653 год принес арабам на рейде Александрии первую победу над византийским флотом. Вот когда на берегах Босфора почувствовали настоящую силу загадочных кочевников, «изнеженных арабов», хлынувших с пустынного полуострова на города и веси ойкумены оседлых, вот где звездный час арабов на средиземноморских пространствах, та узловая точка, от которой разворачивается пружина арабского наступления на Запад.

Почему так? Потому что удача окрыляет. Поражение дотоле непобедимого врага психологически разоружает его в глазах другой стороны и сообщает ей уверенность в своих

силах, в правильности своей стратегии и тактики, в своей политической и военной потенции.

Но удача и ослепляет; ибо развертывающаяся энергия не всегда сдерживается здоровым практицизмом, трезвой оценкой тенденции процесса, состояния и возможностей противостоящей силы.

Это объясняет нам, почему арабские морские воины, овладевшие вслед за Кипром островами Родос, Пантеллерия и Мальта, оказались отброшенными от Крита и смогли покорить его лишь в 825 г.; почему на завоевание ими Сицилии ушло три четверти столетия (827—902); почему, несмотря на неоднократные попытки, при упорной и долговременной осаде им не удалось взять Константинополь.

В 664 г. арабский флот под командованием Бусра ибн Арта, приданный сухопутной армии наместника Химса Абдаррахмана ибн Халида, осадил Константинополь и Смирну, но через год силы завоевателей почему-то (источники об этом молчат) вдруг отступили. Спустя три года отборное войско во главе с Йазидом, сыном халифа Му'авии, вновь ринулось на византийскую столицу и с помощью флота уже высадилось на европейский берег, когда только что взошедшему на престол Константину IV Погонату (668—685), собравшему все ресурсы империи в единый кулак, удалось его отбросить. Дамасский халиф, раздраженный тем более, что арабы к тому времени уже превосходили византийцев на море, напряг силы. В 672 г. пала Смирна, арабы установили свое господство над всем побережьем Ликии и Киликии; овладев на Мраморном море п-вом Кизик, арабские суда организовали морскую блокаду Константинополя и приступили к его планомерной осаде, длившейся семь лет. Мощные стены города и ужасный греческий огонь, только что изобретенный сирийским греком Каллиником,— просмоленные деревянные корабли вспыхивали от него, как спички,— сделали бесполезной очередную акцию арабов, им в 678 г. пришлось отступить; у Памфилии морская буря уничтожила остатки некогда грозной армады. Наконец, в 717 г. воины Халифата, предводимые Масламой, предприняли еще одну отчаянную попытку овладеть ненавистным городом; в Босфор вошли 1800 арабских кораблей. Но снова греческий огонь сеял ужас в стане пришельцев, а суровая зима, нарушив снабжение продовольствием, принесла им голод. 15 августа 718 г. осада была снята. Неудачи под Константинополем в совокупности составляют первое историческое поражение арабов; со времени последнего броска минет полтора десятилетия, и Карл Мартелл нанесет им второе, преградив под Пуатье бедуинской лавине путь в Европу.

Однако важен конечный результат. Власть над крупнейшими стратегическими точками средиземноморской акватории в сочетании с наличием столь существенных тыловых баз, как Сирия и Египет (позже к ним добавились гавань древнего Карфагена и Сеута), позволила арабам очень рано принять на вооружение тактику неожиданных бросков с завоеванных плацдармов на территории, находившиеся под византийским контролем или влиянием. Так, вслед за упоминавшимися набегами Абдаллаха ал-Хариси стали производиться стремительные рейды против Сардинии и Корсики, Ниццы и Чивитавеккьи, Остии и Гаэты, Далмации, Пелопоннеса и островов Эгейского моря, среди которых не избежал нападения славный в древности остров каллистей и мусических искусств, Сафо и Алкея — Лесбос. Кроме материального урона вследствие того, что в руки участников арабских экспедиций попадала богатая добыча, Византия терпела сильный психологический ущерб — ввергнутая врагом в состояние постоянной тревоги, вся в напряжении, она, сознавая невозможность изменить ход событий, приближалась к той грани, за которой начинается утрата исторической и политической веры в себя.

Но то, что все более подрывало гегемонию Восточной Римской империи на Средиземном море, в последнем счете, в силу диалектики истории, обернулось в ее пользу; ибо после того, как арабы, распространяясь в Южном Средиземноморье все далее на запад, создали мощную опорную систему для своих морских походов, в то время как удаленные от метрополии византийские владения были чем западнее, тем уязвимее, начался прогрессирующий центробежный процесс дезинтеграции, распад огромного мусульманского Халифата: в его сухопутных и морских провинциях возникают местные династии, которые в стремлении к самостоятельности забывают об опасности ослабления перед лицом внешнего врага и даже сами увеличивают эту слабость, вступая в междоусобные войны с единоверцами. Византийские стратеги не дремали, ставка была слишком высока — речь шла о жизни или смерти империи, обескровленной нескончаемыми сражениями из века в век: в 922 г. разгром сирийского флота у эгейского острова Лемнос положил начало закату арабского владычества на водах Восточного Средиземноморья; в 961 г. византийские корабли отобрали у арабов Крит, в 965 г.— Кипр; XI век принес преемникам пророка утрату Сицилии (1071) и Мальты (1098), в XII в. они потеряли ливийский Триполи (1146), Тунис и морскую столицу североафриканской династии Фатимидов Махдию (1148). По нисходящей

 кривой упадка этот грозный ряд поражений доходит до роко-

вой четверти столетия между 1492 и 1517 гг., в начале которой арабы окончательно теряют политическую власть на западе, а в конце — даже и на востоке созданного ими всемирного государства.

Однако во второй половине VII в. до этого было далеко, показатель мусульманского давления на сопредельные страны еще шел круто вверх. Ревнитель, более того — отец арабского военного судостроения Му'авия ибн Абу Суфйан смог наконец через тридцать лет после смерти основателя ислама добраться до халифского престола (661—680), пресекши чреду прежних властелинов, ближайших сподвижников пророка. Теперь у нового повелителя правоверных, перенесшего столицу державы из гнезда его врагов, исподлобья глядящей Медины, в испытанный Дамаск, развязаны руки, и весь мир видит, что он уже не приказчик, а хозяин. Рядом с верфью на сирийском берегу, в Акке, становится судостроительный двор (*дар ас-сина'а* — букв. «дом ремесла», отсюда соответствующие формы в южнороманских, испанском и итальянском и через них — русское слово «арсенал») на нильском острове Равда, открытый после тщательной подготовки в 674 г.; когда после основания Каира в 969 г. его перенесут в гавань новой египетской столицы — Макс, на этом предприятии лишь за два десятилетия власти халифа ал-Му'изза (953—975) будет построено свыше шестисот боевых судов. Список центров кораблестроения дополняли Тир в Сирии, Александрия и Дамиетта в Египте; вскоре после смерти Му'авии в 680 г. судостроительное заведение было открыто и в Тунисе (при халифе Абдалмалике, 685—705). Работа верфей, восполнявшая ощутимые потери и множившая мощь флота все новыми боевыми единицами, позволила не только штурмовать с моря прибрежные пункты в процессе завоеваний, но и держать под ударом греческие, западнославянские и романские области от Эгейского до Лигурийского морей. Это облегчило представителям дома Му'авии вторжение на Пиренейский полуостров в 711 г. с последующим основанием там эмирата (756 г.) и халифата (929 г.). Морская деятельность арабской Испании сосредоточивалась главным образом в Альмерии и Кадисе: отсюда уходили тщательно снаряженные военные и купеческие экспедиции, здесь начинался великий торговый путь на Восток. Замкнув, таким образом, Средиземное море своим ключом, располагая пятью сильными флотами нападения и обороны — сирийским, критским, египетским, африкано-сицилийским и испанским,— арабы осуществили давнюю мечту дальновидного правителя Сирии: на протяжении полумира, через центральные области мусульманского государства, был протянут сквозной путь

международной торговли, они правили его востоком и западом. Морская гегемония от Испании до Леванта делала вчерашних кочевников решающей политической силой Азии, Африки и Европы, активно участвовавшей в дипломатических комбинациях того времени, подчас выступавшей даже в качестве гаранта независимости итальянских городов-государств. Четыре столетия истории на Средиземном море навсегда связаны с деяниями сынов аравийских пустынь.

Если теперь задуматься о том, что же область политики дала области морской культуры, т. е. в какой мере исторически скоротечные замыслы и успехи первой были плодотворными для долговременных свершений второй, то мысль прежде всего обращается к типам судов. Первоначальные арабские военные корабли были перестроены из торговых; образцом для корабельных мастеров являлись грозные византийские дромоны, отчасти триремы; название первых отразилось в арабской форме *дармуна*. Это еще не тот усовершенствованный тип, который стал классическим на Средиземном море для арабского и ранних европейских флотов; *дармуна* была, по существу, механическим подражанием чужому оригиналу, который надо было превзойти, поэтому вскоре она приобрела вспомогательное значение, подобное тому, какое имели баркасы *ушари* (откуда испанское uxer) и легкие (до 80 гребцов одновременно) суда *шайти* (откуда итальянское saettia), осуществлявшие связь: первые — между берегом и внешним рейдом, когда из-за глубокой осадки там бросали якорь тяжелые купеческие *куркуры* (откуда романские формы caraca, caraque и т. п.) — трехпалубные транспорты, вторые — между крупными боевыми кораблями. Типичный арабский военный корабль экстра-класса — это *гураб* (откуда через ряд промежуточных форм возникло русское «галера»); значение этого слова в арабском языке — «ворон» — свидетельствует, что уже в само название первостроители антивизантийских морских сил вкладывали заряд психологического воздействия: ворон считался вестником беды (конечно, для врага), дурным предзнаменованием. Действительно, *гураб* усовершенствованного, последовательно развитого типа представлял собой грозную силу: он был неуязвим и опасен, ибо нес несколько сотен вооруженных бойцов, среди которых были и фанатики, и авантюристы, рвавшиеся к богатой добыче, но главное — воины, хорошо усвоившие приемы абордажного боя; он был и быстроходен как при штиле, так и при свежем ветре: в первом случае его мчали сто восемьдесят одновременно работавших весел, для второго он располагал усложненным парусным вооружением, в котором главную роль играли паруса прямоугольный и косой.

Обычное, принятое в специальной литературе обозначение косого паруса термином «латинский» неверно; не говоря уж о том, что это слово вносит путаницу в вопрос о происхождении столь важной снасти (если бы это происхождение было действительно связано с античным Западом, то скорее ожидалось бы «римский», или «романский»), в его основе лежит не latinus — «латинский» (букв. относящийся к Latium, Лацию,— древней области между Тирренским морем, Этрурией и Кампанией, центром которой был Рим), а latus — «бок, сторона» (откуда анатомо-физиологический термин «латеральный», прот. «медиальный»). Косой парус и в самом деле ставился не в главной части корабля, а на задней (кормовой) мачте, имевшей уменьшенную вертикаль; ради этого переднюю мачту арабам пришлось передвинуть подальше от юта, укрепив ее на баке. Раз так, то получилось, что задняя мачта как бы уравновешивала переднюю, и это подсказало арабским судостроителям термин для нее: *мизан*, т. е. «весы»; от этого арабского бытового слова, переданного русскому парусному флоту голландской формой bezaan, произошла «бизань»; в языках народов, ранее, чем голландцы, перенявших от «мавров» новое понятие, еще сохранилось начальное «м» первоисточника (итал. albero di mezzana, франц. misaine, англ. mizzen). История косого паруса уходит в глубь веков. Универсальность прямоугольного куска ткани на раннем одномачтовом судне предстала сомнительной еще на заре Древнего царства в Египте: уже в ту пору выяснилось, что выход в плавание при попутном ветре и открытом небе, когда прямоугольный парус наиболее уместен, не может обещать непременного сохранения удобного метеорологического режима в сменяющихся широтах и лунных сроках. Северные ветры на Ниле и Красном море, затруднявшие путь к средиземноморским островам и от Пунта, которые уже тогда могли иметь определенное экономическое значение для страны фараонов, заставили, во-первых, срезать у паруса подветренный угол, а во-вторых, придать парусной оси подвижность. Ставя полотно относительно противоборствующих воздушных масс в косом направлении и пользуясь инерцией движения, древние моряки могли заставить противное течение воздуха, после того как оно сместило судно с ходовой оси, позволить ему некоторое время идти против ветра, непрерывно лавируя в столь сложной обстановке. Через всю эпоху древности и эллинизма египетское, финикийское, греческое, арабское мореплавания проносят два процесса: все большее урезывание прямоугольного паруса, приводящее его наконец к форме треугольника; все большее совершенствование техники зигзагообразного хода корабля при встречном ветре,

приводящее к выработке стройной системы поворотов на другой галс путем плавного лавирования либо через фордевинд, когда берется длинный разбег по ветру. Высшая точка развития была здесь достигнута арабами, ибо, не имея на своей доисламской родине судоходных рек, они оказались вынужденными осуществлять навигационные эволюции в условиях открытого моря.

Впервые установив закон обратной пропорциональности силы встречного ветра относительно площади паруса на океанских просторах, впервые применив и усовершенствовав косой парус в условиях широкой акватории, впервые поставив в своих океанских плаваниях между носовым и кормовым косыми парусами прямоугольный (для наращения инерции при попутном ветре), впервые отладив сложную систему лавирования по оси фарватера, арабы предрекли высокую маневренность своих грозных галер в средиземноморских водах, но более того — технически подготовили возможность осуществить великие плавания Колумба и Васко да Гамы, Магеллана и Кука. Даже такая деталь рангоута (обмачтовки), как кормовой гафель, служащий для крепления триселя (верхней кромки косого паруса), который появляется уже как вторичное приспособление, теперь, когда нам известен его исходный источник, столь неожиданный для вчерашней науки, напоминает о нем достаточно красноречиво.

Кроме *гураба*-галеры и более мелких вспомогательных судов ограниченного применения следует коснуться типа *харрака*. Нас не должно останавливать определение, данное этому типу одним средневековым арабским историком: «судно для прогулок царей и вельмож», т. е., говоря более поздним языком, яхта для парадных выездов: характеристика дана в XIV в., когда эпоха грозных арабских форпостов на испано-африканском побережье и островах Средиземного моря начинает сменяться эпохой Генуи, Венеции и Стамбула и, как обычно бывает в пору упадка, dolce far niente, как говорят итальянцы, «сладкое безделье» проникает во дворцы западных мусульманских владык. Как и во многих других случаях, верный путь указывает филология, без которой, конечно, не мыслимо ни одно серьезное историческое исследование: она заставляет обратить внимание на само слово *харрака*, которое значит по-арабски «зажигающее»; именно так, вкладывая в это слово понятие брандера, понимали его турки, но, поскольку оно имеет не турецкое, а арабское происхождение, это укрепляет нас в мысли, что новые хозяева Восточного Средиземноморья лишь вернули давнему термину его первоначальный смысл. Нельзя было назвать судно «за-
 жигающим» в силу случайной прихоти; оно могло носить

столь определенное указание на особенность лишь потому, что неистовые «борцы за веру», «львы ислама» исступленно метали с него пылавшую нефть на чуткое просмоленное дерево вражеских кораблей. Приняв на почве Испании форму haloque, *харрака* в этом виде затем подверглось лабиализации и превратилось в faluca (ср. лат. nox, noctis и молд. «ноптэ» — ночь), откуда итальянское felucca и турецкое «фалукэ»; последняя форма, попав в поздний арабский морской словарь — круг замкнулся,— вытеснила в нем из практического употребления исходный термин, а русскому языку подарила слово «фелюга».

Успешное развитие арабского мореплавания в Средиземном море стало возможным отчасти также благодаря применению компаса, заимствованного на Дальнем Востоке и перенятого затем европейцами. Маркс писал: «*Компас — изобретение*, по-видимому, *китайское — на Западе вовсе не амальфиец Флавио Джойя* первый открыл его в *1320, к концу XIII века компас был уже во всеобщем употреблении*» [2, 5, 267].

Арабское военное судоходство в средиземноморской акватории было ярким, но исторически скоротечным явлением. Менее видным, но значительно более долговременным явилось арабское торговое мореплавание в Индийском океане, к которому после столь длительного экскурса мы должны сейчас вернуться.

Муслихаддин ас-Са'ди (1184—1291), знаменитый Саади, оставил векам не только стихи, но и яркое описание путей морской торговли в Халифате, само по себе свидетельствующее об интересе, который возбуждала эта тема в незаурядном человеке.

«Я видел однажды арабского купца. Он имел сто пятьдесят вьючных верблюдов и сорок рабов и прислужников.

На острове Кеш (в Персидском заливе) он... докучал мне пустыми речами: „Есть у меня в Туркестане приятель, в Индостане имею запасы разных товаров...“

То он мне говорил, что намерен ехать в Александрию, ибо там сладостен воздух, а то восклицал: „Нет, не поеду: море опасно, Саади; я хочу лишь одно путешествие совершить и, когда я его совершу, проведу остаток жизни в своем доме, брошу торговлю“.

И спросил я купца: „Куда же ты намерен отправиться?“ Он ответил: „Персидскую пемзу хочу я в Китай повезти. Я слыхал, что там пемза в цене; а из Китая китайский фарфор я в Грецию повезу, а греческий шелк в Индию я пере-

правлю, индийскую сталь — в Алеппо, стекло из Алеппо я повезу в Йемен, йеменские ткани в Персию я повезу...“» [4, 335].

Такой размах рисует в нашем воображении широкую россыпь мусульманских портов; и действительно, картина была весьма внушительной, если даже говорить лишь о самых крупных приморских пунктах, обозначавшихся словом *бандар*, откуда португальское bandel, не уделяя специального внимания многочисленным якорным стоянкам и причалам (*марса, фурда*). На крайнем западе Халифата, в ряду таких заметных центров испанского побережья, как Аликанте, Картахена, Малага, Альхесирас, Кадис, наиболее важное значение имела Альмерия, возвышение которой связано с именем основателя династии кордовских Омейядов Абдаррахмана I. При нем она превратилась из рядовой гавани в первостепенный порт ал-Андалуса, как называли арабы свою пиренейскую провинцию. Трезвый политик, Абдаррахман I ясно осознавал значение пункта, лежащего на юго-восточном побережье Испании, т. е. обращенного к средиземноморским владениям арабов и христиан: он видел в нем стража, оберегающего подходы к созданному им государству с беспокойного моря, где сталкивалось множество политических страстей, он считал его ключом, то запирающим полуостров перед агрессией, то дающим выход силам устрашения для восточных походов; исходя из этой мысли, Абдаррахман I заложил в Альмерии арсенал и тщательно укрепил береговую линию. То, что он был прав в своем выборе, подтвердилось при его могущественном дальнем преемнике Абдаррахмане III, когда Альмерия стала главной военной базой Кордовского Халифата; к этому порту были приписаны все боевые корабли самого западного из мусульманских флотов, державшие под контролем акваторию и побережья от Гибралтара до Сицилии. Подчеркнутое внимание, уделявшееся Альмерии, и, конечно, ее удобное положение у выхода на Восток способствовало развитию здесь и ремесленного производства: в эпоху того же Абдаррахмана III Альмерия обогнала столицу Халифата Кордову по выработке парчи и шелковых тканей.

На противоположном, африканском берегу значение Альмерии уравновешивала памятная арабам Сеута. Нет, не помогло босфорской империи парадоксальное решение ее наместника на дальнем Западе, Юлиана, предоставить мусульманской армии плавучие средства для переправы из Сеуты на землю Пиренеев, решение, перестающее быть для нас неожиданным, когда мы вспомним об остром соперничестве Византии и вестготов, которых и хотел Константинополь сокрушить мощью своего врага. Заключив соглашение с Юлиа-

ном, арабский наместник Муса ибн Нусайр в первые годы VIII в. смог стать в Сеуте на твердую почву, что прежде всего позволило ему осуществить ускоренное строительство десантного флота для массированного вторжения в Испанию, а во-вторых, утвердить свою власть над африканским побережьем и сбросить здесь Византию в море. Так началось возвышение Сеуты, так стала она одним из крупнейших арабских портов, о котором на рубеже XII и XIII вв. географ Йакут сдержанно, но красноречиво отзывается как о «городе с превосходнейшей гаванью». Вместе с Альмерией этот город образовывал ворота на Восток: при всем политическом антагонизме, разделявшем западную и восточную части мусульманского мира, экономические и культурные связи между ними были необходимы и всегда ощущались более или менее явственно.

Расцвет Сеуты поддерживался и той важной ролью, которую играли североафриканские арабы, через еврейских купцов на Мальорке перепродавая Европе золото, приобретенное у туземных племен гвинейского побережья. В XV в. эта роль перейдет к португальцам, и, осуществляя ее, они не будут останавливаться перед крайней мерой — применением инструкции короля Мануэля от 6 апреля 1480 г., предписывавшей топить все иностранные корабли на рейде Гвинеи. Но на грани двух тысячелетий нашей эры арабы Африки держали выгодный промысел в своих руках достаточно крепко.

Процесс распада Аббасидского Халифата, начавшийся через шесть лет после его основания победой сепаратистских тенденций в испанской провинции, с течением времени захватывает все новые области, лежащие уже и не так далеко от метрополии; роковое кольцо сужается, Багдад оказывается во все большей изоляции, пока и сам не становится истерзанной политическими бурями добычей внешних сил, при которых грозные вчера халифы из священного дома Аббаса превращаются в безвольных марионеток. Возникающие в отпавших провинциях самостоятельные династии, стремясь укрепить свою власть, ведут крупное государственное строительство на суше и море; значение последнего ясно подчеркивается интересами торговли и политики, наступательной и оборонительной, и недаром В. Р. Розен писал: «В... государствах, владеющих морским берегом, степень заботливости о флоте (военном и торговом) в большинстве случаев может служить мерилом государственной мудрости правителей» [23, 282].

Поэтому не приходится удивляться, что одним из первых актов основателя североафриканской династии Фатимидов,

расчетливого и жестокого Махди Абу Мухаммада Убайдаллаха (909—934), была закладка в 912 г. порта Махдии на восточном побережье Туниса. Подобно Бельгии, которая в европейской политике нового времени расценивалась как «пистолет, направленный в грудь Англии», Махдия в силу своего стратегического положения была стрелой, обращенной своим острием к двум целям — Сицилии и Египту; первая пала к ногам Убайдаллаха уже в 916 г., после выдачи ему и казни сицилийского правителя Ибн Курхуба, поражение второй задержалось на полвека с лишним, когда Махдия была столицей фатимидских правителей. Уже утратив роль официальной резиденции, этот крупный пункт продолжал сохранять важное военное значение, которое он оправдывал благодаря тремстам боевым кораблям, приписанным к его гавани и державшим под ударом Среднее и Восточное Средиземноморье; вход в гавань защищался цепями, преграждавшими путь вражескому флоту. Несомненно, что, находясь на торговом пути от Испании к Востоку, Махдия имела большой вес также в международной экономике того времени и стяжала известность за пределами арабского Запада; под именем «город Африка» она известна французскому летописцу XIV в. Фруассару.

Великая Александрия, исстари снискавшая громкую славу своими школами высокой мысли, уникальной библиотекой и не в последнюю очередь знаменитым маяком, Александрия, воздвигнутая своим основателем Александром Македонским на оживленном скрещении морских и сухопутных дорог, была достойно оценена арабами, как только в 643 г. они повергли древний город к своим ногам. Именно здесь мыслил командующий западными армиями Амр ибн ал-Ас иметь свою резиденцию, и, хотя запрет халифа Омара не дал этому свершиться, Александрия занимала особое место в стратегии арабских завоеваний: именно здесь, в недальних прибрежных водах, после горького урока, преподанного византийцами, которые в 645 г. овладели городом с моря, началась постепенная концентрация основных сил молодого военного флота арабов, именно здесь, на внешнем рейде, в 653 г. корабли Египта и Сирии впервые сокрушили греческую армаду; и здесь произошла историческая «битва мачт» (*газват ас-савари*).

Находясь на перекрестке путей, которыми шли караваны и суда разных направлений, Александрия вписала свое имя не только в военные летописи, но и в историю международной торговли мусульманского времени, как утвердила его в экономической истории античного мира, и ее значение было неоспоримо до тех роковых лет на грани XV и XVI вв., ко-
 гда, продлевая целеустремленную тропу Энрики Морепла-

вателя и Бартоломеу Диаша, португальские экспедиции проложили товарам Востока и Запада новый путь — вокруг забытой человечеством с древнеегипетских времен точки на юге Африки, которую они называли Cabo da Boa Esperança — «мысом Доброй Надежды».

Паломник Ибн Джубайр, следуя в 1183 г. из Гранады в Мекку, побывал в александрийской таможне; его впечатления переданы в ярком рассказе, который сегодня позволяет восстановить живую картину деятельности этого учреждения:

«...Чиновники султана взошли на судно, чтобы взять на учет все, что на нем прибыло. Были вызваны один за одним все мусульмане, находившиеся на судне, записаны их имена, приметы и названия их стран и каждый спрошен, какие товары и наличные деньги он имеет; целью этого являлось взыскать налог со всего имущества, не проверяя при этом, прошел ли год со времени последней уплаты. Большинству пришлось внести платеж, хотя они взяли с собой лишь дорожную провизию[...] Ахмада сына Хассана высадили отдельно, чтобы спросить о новостях на Западе и о грузах судна. Под конвоем его повели сначала к правителю, затем к судье, затем к таможенным чиновникам, потом к группе приближенных правителя, и везде его опрашивали и записывали его ответы, после чего отпустили.

Мусульманам приказали выгрузить имущество и остатки своих съестных припасов. На берегу находились агенты, которым было поручено наблюдать за ними и перенести в таможню все, что было выгружено. Мусульман вызывали одного за другим, и каждый должен был показать принадлежащий ему багаж. В таможенном помещении можно было задохнуться от давки. Весь багаж, малый и большой, был проверен, и все было беспорядочно смешано. Руки таможенных чиновников рылись в вещах, проверяя все, что могло там находиться. После этого путешественников допрашивали под присягой, есть ли у них что-либо, кроме обнаруженного, или нет. И в это время из-за того, что все рывшиеся руки перемешались, а давка увеличивалась, много вещей исчезло. После всего этого унижения и великого стыда путешественники были отпущены» [213, 39—40].

Веком ранее гость с противоположного конца мусульманского мира, среднеазиатский путешественник Насир-и Хусрау писал об александрийском маяке, имевшем крупное значение в торговой и военной сфере и, таким образом, как бы олицетворявшем в себе одном роль города, в котором он находился:

«В Александрии я видел маяк в полной исправности. На нем было установлено зажигательное зеркало, и, если

судно румийцев, шедшее из Стамбула[6], попадало в круг действия этого зеркала, на него тотчас же падал огонь и судно сгорало...» [44, 101].

Два приведенных свидетельства хорошо показывают черты жизни Александрии, этого двуликого Януса, смотревшего одновременно на Запад и Восток.

Миновав Александрию, торговый путь на Восток устремлялся в Кулзум, как звучало по-арабски название порта Клисма (греч. κλίσμα — «взморье»), основанного римским императором из дома Антонинов Траяном (98—117) в устье канала из Нила в Красное море. У этого канала давняя история, и ее последняя глава укажет нам дальнейшее направление маршрута. Связанная с именами египетских фараонов Сети и Нехо (XIV и VI вв. до н. э.), персидского царя Дария (521—486), императора Траяна, а также с династией диадоха Птолемея I Сотера в лице эпигона Птолемея Филадельфа (283—246), нильско-красноморская артерия, то действующая, то заброшенная на целые столетия, обратила на себя внимание второго из преемников Мухаммада, халифа Омара, сразу по завоевании Египта арабами: его повелением древнее русло было расчищено и хлеб нильской житницы широким потоком хлынул в пустынную Аравию по кратчайшему пути; тяжело груженные суда бросали якорь на внешнем рейде порта Медины — Джара и порта Мекки — Джидды. Так продолжалось немногим более ста лет, до той поры, когда аббасидский халиф ал-Мансур (754—775) распорядился засыпать канал, опасаясь появления византийского флота у священных берегов Хиджаза. Расцвет Кулзума, Джара и Джидды оказался скоротечным, после ал-Мансура жизнь в первом из этих городов угаснет, а два других переходят почти исключительно на обслуживание нужд паломников. Однако в силу своего географического положения все они, как и близлежащая торговая колония на о-ве Караф, играли всегда некоторую роль в качестве транзитных пунктов для товаров западного и восточного направлений, а начиная с X в., в пору острых неурядиц в центральных провинциях Аббасидского Халифата, когда купеческие флотилии искали безопасных путей, эта роль подчас могла повышаться до заметного уровня — но уже никогда не была значительной.

От этих поникших гаваней путь шел к выходу из Красного моря в Аденский залив. Красноморская трасса подробно обследовалась еще при Александре Македонском, когда экспедиция Анаксикрата определила ее длину в 14 тыс. стадий (2380 км, в современных лоциях — 2100) и собрала боль-

[6] Византийское судно курсом из Константинополя.

шой этнографический материал, легший в основу соответствующих описаний у Арриана, Страбона и Теофраста (в частности, последнему принадлежит подробный и живой очерк об Аравии). Обследование этого моря продолжалось и при Птолемеях. Но самый высокий уровень знания красноморской акватории был достигнут благодаря арабским кормчим, водившим суда с товарами и паломниками в порты Йемена и Хиджаза, а также в обратном направлении — к африканскому побережью либо же к Баб-эль-Мандебскому проливу: эта практика, уходящая истоками в доисламскую древность и естественным образом весьма расширившаяся в пору Халифата, требовала углубленного знакомства с бассейном в связи со сложными препятствиями на линии маршрутов — обилием рифов, отмелей и крупных подводных скал, постоянным северным ветром, неустойчивым фарватером; кроме тщательного учета лоций и данных личного опыта водитель судна должен был иметь острый глаз и способность к быстрым решениям. Среди множества безвестных мастеров судовождения между Аравией и Африкой три фигуры сейчас известны нам по именам: это Мухаммад ибн Амр, Маджид ибн Мухаммад и Ахмад ибн Маджид, представители трех поколений лоцманского рода ан-Наджди, вышедшего, как мы видим, из центральноаравийской области Неджд (Наджд); сам факт существования такой бедуинской семьи, где навигационное искусство, пособия и приборы передавались по наследству, конечно, показателен. Подробная и точная картина Красного моря, нарисованная в главном труде Ахмада ибн Маджида — его морской энциклопедии 1490 г., по отзыву первооткрывателя и лучшего знатока арабских лоций Г. Феррана (1864—1935), представляет собой описание, не имеющее равных в европейской литературе по парусному плаванию.

Подобно другим гаваням, Аден, основанный у места встречи двух морей — Красного моря и Аденского (Берберийского) залива, знал периоды возвышения и упадка. Но его удобное географическое положение способствовало тому, что он никогда не выпадал окончательно из орбиты международных экономических связей древнего и средневекового мира; даже утратив с падением царства фараонов роль ключевого пункта восточной торговли Египта, именно он явился местом, куда переселились мальгашские негоцианты, вытесненные с Мадагаскара купцами с Суматры и Явы во время великого индоокеанского переселения народов на рубеже нашей эры. В I в. н. э. «Перипл Эритрейского моря» дает Адену определение: «приморская деревня Счастливая Аравия»; «деревня» — обозначение современного автору состояния, но «Счастливая» указывает на то недавнее время, ко-

25 Зак. 194

гда «еще не плавали из Индии в Египет и из Египта не осмеливались плавать в такие отдаленные страны, но доходили только до этих мест» и портовые склады Адена были местом встречи и обмена товаров обеих стран.

В этой точке у Баб-эль-Мандебского пролива совпадали или сталкивались интересы таких крупных торговых партнеров, как Индия, Южная Аравия, Египет и Финикия. Упоминание последней не может считаться большой неожиданностью: Аден и Финикия располагались на двух концах знаменитой Дороги благовоний, в доэллинистическую пору корабли из Тира и Сидона не только сторожили подступы к Столбам Мелькарта и Карфагену, но и бороздили воды Красного моря. Пришло время, и Столбы Мелькарта превратились в Геракловы, Карфаген был растоптан римскими легионами, а все Красное море попало под киль флоту египетских Птолемеев.

Минуло столетие после «Перипла», и у Клавдия Птолемея Аден предстает уже как «рынок Аравии». Своей ограничительностью эта характеристика подчеркивает сужение международной роли аденского порта в рассматриваемый период, но, с другой стороны, указывает, во-первых, на сохранившиеся связи его с другими гаванями аравийского побережья, а во-вторых, на по-прежнему значительную роль Дороги благовоний. Действительно, древний путь караванов с товарами, прибывавшими морем, который шел вдоль западноаравийской береговой кромки, от Адена к северу, путь, к обладанию которым когда-то рвались владыки Ассирии и Рима, продолжал оставаться важной торговой артерией и в начале нашей эры, ею он был и позже — накануне ислама и долгое время после воцарения новой религии на больших территориях Ближнего Востока; Мухаммад и его соплеменники-корейшиты передвигались во главе купеческих экспедиций по тем же тропам, по которым за много веков до них сказочная царица Савская, преследуя прозаические интересы экономики, шла к премудрому царю Соломону.

Отчасти эта стабильность объясняется тем, что акватория Красного моря с ее мелководьями, сложным фарватером, северным ветром высоких баллов и случаями пиратства не была идеальным районом для навигации, передвижение по суше в параллельном направлении давало бо́льшую гарантию безопасности товаров. Однако большой объем перевозок требовал достаточной работы и от водной трассы, тогда наряду с помехами обнаруживались и преимущества: относительно малая сумма путевых затрат, сравнительно слабая конкуренция, позволявшая широко и выгодно торговать с населением противоположного, африканского берега и многочислен-

ных архипелагов, наконец, в ту пору, когда действовал нильский канал, возможность пользоваться этим кратчайшим выходом к рынкам Средиземноморья. Таким образом, Красное море имело для аденских негоциантов самостоятельное значение. В не меньшей мере они дорожили и связями с портами Хадрамаута и Омана, открывавшими путь на Восток и с Востока.

Эти пункты, расположенные по всему аравийскому берегу Аденского и Оманского заливов, известны задолго до ислама: аш-Шихр, Зуфар, Фартак, Мирбат, Мадрака, Калхат, Маскат, Сухар; по значению к ним присоединяются небольшой архипелаг Хурйан-Мурйан (Куриа-Муриа) и крупный остров Масира. Если часть из них ценилась благодаря удобным гаваням, то аш-Шихр и Зуфар на западе описываемого района и Сухар с Маскатом на его востоке имели кроме этого большой экономический вес: через первые два вывозились благовония, составлявшие одну из главных статей торговли на Индийском океане, в двух последних портах древние верфи спускали на воду суда с деревянной обшивкой, скрепленной волокном кокосовой пальмы, так называемые *мадарат* (араб. *мударра'ат* — «окольчуженные»), которые приобретались купцами Индии и Южной Аравии.

С течением времени рядом с этим созвездием опорных прибрежных точек восходит звезда о-ва Сокотра, лежащего на прямом пути от Индии к Африке и в Красное море: в I в. н. э. автор «Перипла Эритрейского моря» сообщает о множестве купцов из Индии, Аравии и Египта, прибывающих сюда на торговых судах или постоянно живущих здесь,— они ведут крупные и удачные коммерческие операции; через пять столетий ожесточенные войны в Хадрамауте и Йемене, отражающие борьбу двух мировых держав той поры, Византии и Персии, за доступ к индийскому шелку, нарушают вечный принцип торговли — ее безопасность и приводят к упадку южноаравийских гаваней, а Сокотра, отделенная от эпицентра событий морем и особым географическим положением, вступает в полосу нового расцвета. Недаром она ведет свое имя от индийского «двипа сукатара» — «блаженный остров». Теперь, возвысившись на транзитной торговле ближних и дальних своих соседей, продолжая непрерывно обогащаться благодаря ей, она, подобно финикийской колонии Карфаген и сабейскому Аксуму в свое время, получает самостоятельное значение относительно метрополии; маленькая Махра на противоположном, аравийском берегу, когда-то поработившая «блаженный остров», ныне заискивает перед ним.

Не надо, однако, думать, что накануне ислама в южноаравийских гаванях на материке торговля прекратилась окон-

чательно: так полагать не позволяют многочисленные упоминания их названий, а также связанных с ними попутных ветров и сроков плавания в арабских лоциях и морских энциклопедиях XV—XVI вв. В конце IX—X в. в связи с политической неустойчивостью в центральных областях Багдадского Халифата международная торговая деятельность в приморских пунктах Омана, Хадрамаута и Йемена заметно оживляется. Для Сухара X в., по состоянию которого можно судить о жизни других портов этого района, мы имеем характерное описание, принадлежащее географу ал-Мукаддаси — человеку неровной судьбы, которая научила его судить здраво, не обольщаясь показным блеском и не отвращаясь от внешней неприглядности:

«Сухар — столица Омана. Нет сейчас в Китайском море[7] города более славного, чем он,— благоустроенный, населенный, красивый, здоровый, приятный, средоточие богатства, обитель купцов, вместилище плодов и злаков... Здесь удивительные рынки и восхитительные окрестности, простирающиеся вдоль морского берега. Дома тут из обожженного кирпича и текового дерева, высокие, изящные... Есть здесь колодцы и каналы с пресной водой[8], и население живет среди полного изобилия. Это преддверие Китая, сокровищница Востока и рынок Йемена[9]» [119, 92].

Более живое и эмоциональное свидетельство об Омане этого времени мы находим в одном из повествований, заключенных в сборнике морских рассказов судовладельца Бузурга ибн Шахрияра из г. Рам-Хурмуз. Некто Исхак, оманский купец, имея 200 динаров наличного капитала, отплыл в Индию, а через тридцать лет вернулся с миллионным состоянием; это было в 913 году. Завистник, с которым он не поделился, донес багдадскому халифу ал-Муктадиру (908—

---

[7] Арабские географы называли водные пространства по имени какой-либо из стран, берега которых эти пространства омывали: Красное море — это море Хиджаза, Йемена, чаще, впрочем, оно именуется морем арабской Клисмы (в отличие от моря неарабской Клисмы — Каспийского, которое также море хазар, Табаристана [Мазандерана], Джурджана [древней Гиркании]); Персидский залив — море Фарса, Омана; Индийский океан — море Индии, Абиссинии (в традиционной картографии считалось, что Африка, вытягиваясь далеко к востоку, замыкает Индийский океан с юга и Абиссиния [Эфиопия] лежит против Индокитая), иногда и море Китая.

[8] Все суда, выходившие от Багдада или портов Персидского залива, ложась на курс к Индии и далее, в Бенгальский залив, делали обязательную остановку в Сухаре либо соседнем Маскате, где запасались пресной водой.

[9] Вот где — в последнем определении — указание на деградацию: благополучный Сухар теперь является рынком лишь для своего побережья.

932) [10] об этом обогащении, высказав мысль, что источники его предосудительны. Через три года (скорость движения улиты придворной канцелярии!) халиф послал в Оман стражников во главе с евнухом-офицером для ареста Исхака и доставки его в столицу. Что же оманские торговцы — перетрусили и смиренно взирали, как увозят их сотоварища, радуясь, что это произошло не с ними? Случилось непредвиденное.

«...Рынки были закрыты и написаны заявления, засвидетельствованные иностранцами и туземцами, о том, что, если Исхак будет отправлен, суда перестанут заходить в Оман, купцы разбегутся, а люди начнут предостерегать друг друга, чтобы никто не направлялся к какому-нибудь берегу Ирака: человек состоятельный не имеет там гарантий для своего имущества. Между тем это (Оман) страна, где живут крупные купцы и люди с достатком из разных краев. Они спокойно поселились здесь благодаря справедливости повелителя правоверных (халифа) и его наместника. Он действовал хорошо, охранял купцов, сдерживал посягающих на них и злодеев» [17, 77—78].

Заморские купцы стали грузить свои нераспроданные товары на корабли, чтобы с первым попутным ветром уйти от негостеприимного берега, а местные задумали переселиться из Омана. Морская торговля этой области, а значит, и ее процветание и благоденствие самого наместника оказались под угрозой. Очутившись меж двух огней, правитель Омана Ахмад ибн Хилал был вынужден ослушаться халифа и отправить столичный конвой обратно ни с чем, откупившись от служаки-евнуха взяткой.

Здесь, в русле нашей темы, важно отметить сплоченность стяжателей, вызывавшуюся тем, что, допусти они один случай расправы властей над купцом, он мог бы стать прецедентом для других случаев, обращенных против любого из них. Почему же важно отметить это внешнее единство? Потому что от него шла, им обеспечивалась безопасность торговли, а торжество этого принципа делало многочисленные арабские гавани людными и в той или иной степени процветающими, откуда, в свою очередь, устойчивость международных связей и, следовательно, прогресс культуры. После этого не удивляет картина, которую нарисовал «щастливый» Саади в XIII в. [4, 335]:

---

[10] При этом халифе в 921 г. было отправлено посольство из Багдада на Волгу; один из посланных, Ибн Фадлан, оставил нам исключительного значения книгу о «стране русов», исследованную и изданную А. П. Ковалевским [27].

На пристань в Омане я вышел; в свой взор
Впивал и земной я, и водный простор.
Мне тюрк и румнец, араб и таджик
Встречались...

От Омана шли прямые пути к островам акватории Аравийского моря и к Малабарскому побережью Западной Индии. Последние сажени аравийской земли проходили по Рас ал-Хадд — «крайнему мысу», далеко выдающемуся в море и видному с морской шири за много кабельтовых; названием этого мыса пестрят страницы арабских лоций. Сюда со стороны севера устремлялся другой великий путь на Восток, наиболее оживленный в течение трех столетий расцвета Багдадского Халифата (VIII — конец X в.).

Начавшись, подобно первому, в шумных гаванях испанского юго-востока, он, миновав Балеарские острова и Сицилию, Пантеллерию и Мальту, выше Александрии направлялся к берегам Сирии, просекая, таким образом, средиземноморскую акваторию вдоль. Нескончаемое арабо-византийское противоборство на суше и на море наложило сильный отпечаток на внешний облик сирийских гаваней, как и на внутреннюю жизнь прибрежных городов, и уже поминавшийся среднеазиатский странник XI в., наблюдательный Насир-и Хусрау вновь пополняет наши знания живыми рассказами очевидца:

«Город Триполис[11] выстроен так, что три стороны его омываются морем... Обитатели города боятся румийцев[12], которые нападают на город с кораблями. В этом городе имеется таможня, так как корабли, прибывающие из Рума, Ференгистана, Андалусии и Магриба[13], платят там десятину султану. На эти деньги содержатся войска. У [египетского] султана там есть суда, которые ходят в Рум, к Сицилии, в Магриб и ведут торговлю» [44, 50—51].

«Город [Акка] окружен прочной каменной стеной, с южной и западной стороны омывается морем. На южной стороне лежит и гавань. Большая часть прибрежных городов имеет гавань, которая устраивается для охраны судов. Это нечто вроде конюшни, задняя стена которой прилегает к кремлю, а две другие вдаются в море. Вход в нее шириной около 50 гезов[14], и стены там нет, протянуты только цепи от одной стены к другой. Когда хотят впустить в гавань корабль, цепи ослабляют так, что они опускаются под воду и корабль

[11] Здесь в начале X в. (до 922 г.) базировалась эскадра выдающегося арабского флотоводца — ренегата Льва Триполитаника.

[12] Т. е. византийцев.

[13] Т. е. из Византии, с итало-марсельского побережья, из Испании и из Северной Африки.

[14] Гез (гяз) — мера длины (около полуметра).

проходит по воде над ними. Затем цепи опять поднимают, чтобы никто чужой не мог напасть на корабли...» [44, 55].

Затем товары переправлялись к Евфрату и шли вниз по его течению; советник основателя Багдада, халифа ал-Мансура, недаром приводил ему в качестве одного из доводов в пользу постройки столицы на выбранном для нее месте то обстоятельство, что «по Евфрату ты доставишь себе желаемое из Сирии, Месопотамии, Египта...» — тяжело груженные суда стремились к столичной области, где по разветвленной сети каналов достигали выхода в Тигр и, наконец, самой сказочной столицы с ее минаретами и дворцами, рынками и караван-сараями, раскинувшейся по берегам широкой реки.

В конце VIII в. рубежи мусульманского государства омывались шестью морями и двумя океанами, Багдад вознесся на скрещении водных артерий, имевших для него не меньшее значение, чем отовсюду стремившиеся к нему караванные пути.

Положение аббасидской столицы способствовало ее быстрому возвышению. В Багдад стекались китайские фарфор и шелк, яванские пряности и красное дерево, цейлонские алмазы и яхонты, славянские меха; из края славян, таинственной страны севера, наряду с мехами привозили и рослых, русоволосых и синеоких рабов, которые на невольничьих рынках мусульманской державы стояли бок о бок с братьями по несчастью, «живым товаром» из Черной Африки. Из Африки кроме рабов поступали также золото и слоновая кость. В списке багдадского импорта в русле нашей темы нужно выделить такие традиционные статьи арабского ввоза, как малабарский тек и кокосовые пальмы с Мальдивских и Лаккадивских островов, переправлявшиеся на судостроительные верфи аравийского побережья; ствол и волокно этих пальм были незаменимым, исстари опробованным в различных положениях материалом для каботажных судов, тековый корпус придавал судну высокую остойчивость в открытом море и продлевал срок его непрерывного использования до двухсот лет. Поток заморских товаров не пресекал, конечно, другого, шедшего к столице из разных частей Халифата: багдадские купцы видели у себя сирийские металлические изделия рядом с египетскими и иракскими тканями, жемчуг с бахрейнских ловель, оружие из Аравии, благовония из Персии, рубины из Бадахшана в Средней Азии и горный хрусталь из Северной Африки; у пристаней на Тигре стояли вереницы купеческих судов ближнего и дальнего назначения, спущенных на воду в оманских верфях.

Средоточие морской и сухопутной торговли Востока, Багдад и сам вывозил много — достаточно вспомнить, например,

о слове «балдахин», происшедшем от искаженной в средневековой Европе формы названия города (Балдах), чтобы увидеть развитую в столице большую отрасль ремесленного производства,— и отправлял дальше на восток значительную часть привозимых на его рынки западных товаров. В трюмах купеческих судов эти последние спускались по Тигру и поступали в портовые склады арабского Саутгемптона — Басры.

Основанной одним из предводителей победоносных бедуинских полчищ, Утбой ибн Газваном, в 637 г., когда едва минуло пять лет по смерти провозвестника ислама, Басре предназначалась роль стража арабских завоеваний в Южной Месопотамии и плацдарма для новых походов. Но одними военными средствами удержать приобретенную территорию трудно, целесообразнее заселить ее жителями из метрополии; на плодородные земли Двуречья, возделанные трудом поколений, хлынул поток переселенцев из пустынной Аравии, через тридцать лет после основания Басра насчитывала в своей черте около ста тысяч горожан. Естественным результатом явилось нараставшее развитие в городе ремесленного производства и торговли. Это обстоятельство, как и то, что новый форпост возник не в глубоком сухопутье, а в районе слияния вод Евфрата и Тигра, предопределило в дальнейшем новую важную роль Басры — она постепенно возвышается в качестве порта, из которого караваны купеческих судов шли за море; значение города усиливала сеть крупных и небольших каналов, частично старых и заново углубленных, отчасти новых, прорезавших в годы арабского становления в Месопотамии приморскую часть Ирака.

Басра завершила первую четверть второго столетия своего существования, когда в 420 километрах выше по течению Тигра был заложен первый камень в основание Багдада. Новая столица мусульманской державы, быстро выраставшая на берегах полноводной реки, находилась вдали от моря, поэтому она нуждалась в гавани для судов открытого плавания. Басра приняла на себя столь почетную и трудную службу, и с этим связан ее дальнейший расцвет, сделавший старшую сестру столицы «великолепной Бассорой». Здесь постоянно стояли на якоре флотилии торговых кораблей, ходивших в дальнее заморье — к Сокотре, Мадагаскару и материковым портам Восточной Африки, к Малабарскому берегу и Гуджарату, к Мальдивскому, Лаккадивскому и Никобарскому архипелагам, Цейлону, Суматре и побережью Китая.

Здесь, в Басре, нескончаемой чредой тянулись вместительные амбары с тюками товаров с Востока и Запада, тщательно охраняемые от бедняков; рядом шумели разноязычной речью пестрые и пряные базары. На этих улицах, куда уже

доносились острые запахи близкого моря, прощупывался пульс всемирной торговли Багдада и подвластных ему владений. Став главным столичным портом, одним из крупнейших морских центров Халифата, Басра скоро затмила многие старые гавани, прежде других померкли перед ней Хира на Евфрате и Убулла при слиянии одноименного канала с Тигром. Если еще накануне ислама обе они принимали торговые суда, приходившие с южноаравийского побережья, из Индии и даже из Китая, стяжая, таким образом, громкую славу в мире и соответственно почетное место в античной географической литературе, то под властью арабов их роль, поставленная под сомнение политическими переменами, начинает понемногу падать.

Из Басры небольшие суда шли каботажно, часто пришвартовываясь к причалам более или менее крупных пунктов иранского и аравийского побережий Персидского залива; здесь они вели торговлю, устраняли повреждения обшивки и такелажа, пополняли запасы провизии и пресной воды. Самые дальноходные из них, выйдя в Аравийское море и пройдя к устью Инда, затем спускались от Камбейского залива к богатым гаваням Малабарского берега и доходили до Кулама, за которым уже расстилаются необозримые восточные воды Индийского океана. Отсюда, выждав наступления благоприятного метеорологического срока, они ложились на обратный курс, попутно совершая торговые операции на многочисленных островах западноиндийской акватории. Крупные, надежно оснащенные купеческие корабли, оставя позади общее русло Тигра и Евфрата, сразу выходили на морской фарватер Персидского залива, и главным образом для их безопасности существовали плавучие маяки (*хашаб*), описанные Насир-и Хусрау. Такой маяк, по его словам, представлял следующее:

«Это четыре больших бревна дерева *садж* (малабарский тек.— *Т. Ш.*), соединенных наподобие стенобитной машины. Расположены они четырехугольником; основание у него широкое, а верх узкий. Высота его над водой — сорок гезов (около 20 метров); сверху наложено черепицы и камней. Все это прикрыто досками наподобие крыши, а сверху поставлены четыре арки, где должен находиться сторож... Служит он для двух целей: во-первых, в этом месте (Персидский залив у впадения общего русла Тигра и Евфрата.— *Т. Ш.*) есть движущиеся пески и море там неглубоко, так что, если туда зайдет большое судно, оно может сесть на мель. По ночам там зажигают светильник в стеклянном колпаке, чтобы ветер не мог задуть его, а люди видели издалека свет и остерегались, ибо в таком месте никто не может спастись. Во-вто-

рых, он служит для определения стран света, а также для того, чтобы предостерегать от пиратов, чтобы корабельщики, узнав об их близости, могли повернуть в сторону» [44, 193].

Указание на то, что, во-первых, описанный маяк предназначен для предупреждения лоцманов о мелях, становится особенно понятным, если вспомнить, что еще давно было замечено постепенное обмеление Персидского залива и соответственно этому сужение его географических границ: в древности он уходил значительно далее к северо-западу, чем сейчас,— Тигр и Евфрат впадали раздельно, ряд городов, развалины которых сейчас едва видны под песками глубокого сухопутья, теснился на оживленном взморье; уже ассирийскому владыке Навуходоносору (604—562 гг. до н. э.) пришлось организовать специальные работы по очистке устья Евфрата от наносного песка, немногим позже осуществлял подобные предприятия и Александр Македонский (356—323).

Путь кораблей на юг, из собственно Персидского залива в Оманский и далее в Аравийское море, проходил мимо трех значительных пунктов. Бахрейн, описанный в арабской морской энциклопедии XV в. как один из десяти важнейших островов Старого Света, еще при Навуходоносоре славился жемчужными ловлями; природа сделала их неисчерпаемыми, и спустя два тысячелетия у многочисленных островных причалов можно было видеть одновременно до девяти-десяти сотен судов каботажа и дальнего плавания, ждавших загрузки трюмов драгоценным товаром.

Сираф, старый иранский порт, оказавшись под властью арабов, в IX—X вв. приобрел большое значение как один из главных пунктов морской торговли с Индией и Китаем; за счет развитых здесь производств багдадский вывоз пополнялся такими важными статьями, как шелковые и хлопчатобумажные ткани, пряности, жемчуг; конечно, часть этих ценных товаров шла на местный рынок, требуя взамен себя разнообразных привозных изделий и материалов; роль Сирафа объясняет нам, почему отсюда наряду с негоциантами вышло много моряков-профессионалов, значительная часть которых унаследовала навигационные знания и пособия от старших представителей своего рода; они донесли славу родного города до дальних пределов известного тогда мира. В 977 г. Сираф был разрушен длившимся целую неделю землетрясением, его место в торговых связях Багдада занял недальний остров Киш с обосновавшейся там купеческой колонией.

Третьим крупным пунктом — его пристани и доки вырастали перед купеческими флотилиями уже на подходе к Сухару и Маскату — был Хурмуз, о нем нужно сказать отдельно.

Оживленный, наполненный морским и торговым людом порт, легший на иранском побережье юго-восточнее Сирафа, известен еще греку IV в. до н. э. Неарху сыну Андротима из Амфиполя; от берегов тихого Стримона пришел этот человек, ставший флотоводцем Александра Македонского, к широко разлившимся водам Инда и Евфрата. Хурмуз помещался на маршруте его исторического похода от Индии к Двуречью — он его запомнил и отметил в путевых записях именем Ἁρμόζεια. Богатый Ormus известен и римлянам: разгром восстания сицилийских рабов, временно смиривший брожение внутри империи, и овладение богатствами нильской долины позволили внешней торговле Рима так оживиться, что на рубеже двух эр, при Октавиане Августе, из Хурмуза в Индию ходило в шесть раз больше кораблей — в значительной мере с римскими товарами,— нежели при незадолго до этого свергнутых в Египте Птолемеях. На этих кораблях уходили за море и предметы собственно хурмузского вывоза: зерно (пшеница, рис), вина, красящие вещества, соль, драгоценные и простые металлы. Специфическую статью экспорта составляли чистопородные кони с местных заводов; если бы молодой ленинградский египтолог Н. Ерехович, безвременно погибший в годы минувшей войны, смог завершить свое талантливое исследование «История лошади на Ближнем Востоке», открылось бы, что торговля конями в Хурмузе имеет древнюю традицию. Одного из таких коней, попав пять веков назад в «Гурмыз», купил и свел на «таву»[15], отплывавшую в Индию, тверской купец Афанасий Никитин, которого нам еще придется вспомнить.

В VII в., когда в Иран приходит арабская власть, Хурмуз приобретает значение одного из крупнейших центров международной морской торговли арабов; это значение возрастает еще более по мере возвышения Багдада и Басры, когда знаменитая гавань древнего мира оказывается на прямом торговом пути, связывающем Ирак, столичную область Аббасидского Халифата, с рынками Индийского океана. В XIII в. Хурмуз был известен купцам Старого Света как перевалочная база, где в многочисленных портовых складах постоянно хранилось множество разнообразных товаров, обращавшихся между Западом и Востоком. Начало следующего столетия отмечено частыми нападениями на эти склады монгольских кочевников, почему в 1315 г. основные торговые хранилища и операции были перемещены на ближний остров Джарун, где с течением времени разросся Новый Хурмуз. Спустя сто

[15] О происхождении этого слова из индийского языка маратхи, а также о его арабском и китайском вариантах говорится в нашей статье «Кто такой Дабавкара?» [63, 477—480].

тридцать лет путешественник Абдарраззак Самарканди, посетив эту «жемчужину на кольце земли», писал:

«Хурмуз... это порт, не имеющий себе подобных. Купцы со всех семи климатов [16] — Египта, Сирии, Малой Азии, Азербайджана, Ирака арабского и персидского, областей Фарса, Хорасана, Мавераннахра, Туркестана, Кипчацкой степи, местностей, населенных калмыками, китайских провинций и Пекина — стремятся в этот порт. Жители океанских побережий прибывают сюда из Китая, Бенгалии, с Явы, Цейлона, из подветренных областей [17], Тенассерима, Сокотры, из Шахр-и-Нава [18], с Мальдивских островов, из пределов Малабара, из Абиссинии, Занзибара, портов Виджайянагара, Кальбарги, Гуджарата, Камбея и побережий Аравии, простирающихся до Адена, Джидды, Йанбу. Они доставляют в Хурмуз все драгоценное и редкое, чьей красоте способствуют солнце, луна и дожди и что может быть перевезено морем. Путешественники стекаются сюда со всех стран и взамен привозимых ими товаров могут, не прибегая к усилиям и длительным поискам, достать себе все желаемое. Торговые сделки совершаются здесь в деньгах или в натуре.

Со всех товаров, кроме золота и серебра, таможне платят десятую часть их стоимости.

В этом городе люди всех верований, а также идолопоклонники находятся в большом количестве, и никто здесь не позволяет себе по отношению к кому-либо несправедливого действия. Потому этот город назван „обителью безопасности“ [19]. Жители Хурмуза соединяют мягкий характер иракцев с хитростью индийцев» [134, 473—474].

Через четверть века после того, как были сказаны эти слова, Афанасий Никитин отозвался кратко и выразительно:

«Ормуз [20] — великая пристань. Люди всего света бывают в нем, есть здесь и всякий товар. Все, что на свете родится, то в Ормузе есть. Пошлина же велика, со всего берут десятину» [57, 63—64].

Высокий отзыв русского «торгового гостя», увы, не предрек Хурмузу большого счастья. Уже только тридцать лет оставалось до первой экспедиции Васко да Гамы к берегам

---

[16] «Климат» (араб. *иклим* из греч.) в арабской географической литературе означает «географический пояс», «область».

[17] Т. е. расположенных восточнее мыса Коморин в Индии.

[18] В Бенгалии.

[19] Так можно было бы перевести и название столицы нынешней Танзании — г. Дар-эс-Салама; равным образом и Багдад обозначался выражением «город мира». Во всех этих случаях речь идет прежде всего о безопасности торговли, чему исстари придавалось большое значение.

[20] Так он говорит наряду с «Гурмыз».

Индии; в 1507 г. «великая пристань» стала добычей португальских солдат.

Порт Джаш (Джеск) при выходе из Оманского залива в Аравийское море и крайний морской пункт Халифата на востоке — Дайбул в устье Инда, завоеванный арабами через год после того, как они впервые переправились в Испанию, имели ограниченное значение для торговли и навигации, их в целом тусклая историческая жизнь лишает нас оригинальных данных. За Индом арабская акватория кончалась, чужие волны отсюда несли на себе купеческие корабли Багдада к дальним гаваням, о которых уже говорилось.

Арабские моряки средневековья — это далеко не только арабы, более того, не одни мусульмане. Кроме многочисленных греческих и сирийских отщепенцев, перебежавших в ислам, менее всего, конечно, в силу идейной убежденности, на военных судах Акки и Александрии, Махдии и Альмерии, купеческих «тавах» Багдада, Адена и Джидды в составе команд были берберы и копты, персы и мадагассы, даже индийцы; их поступление на арабскую корабельную службу, несомненно, связано со смутными реминисценциями либо с прямым опытом навигационной деятельности их собственных народов — традиция, таким образом, более или менее не прерывалась; в этом отношении показательно индо-иранское происхождение названий некоторых флотских должностей у арабов, перечисляемых в XVI в. министром знаменитого правителя Акбара — Абу-л-Фазлом Аллами из Агры (1551—1602). Поэзия великого Саади дает нам еще одно показание [4]:

В Магриб я с ходжой из земли Дериоба
Вступил — и мы к морю направились оба.
На палубу принят я был за дирхем,
А нищий мой спутник остался ни с чем.
И негры помчали корабль наш; и страха
Не знал корабельщик, не чтил он Аллаха.

Здесь речь идет об африканских рабах — они посажены за весла и, вероятно, прикованы к своим сиденьям, как на галерах,— а также о «не чтящем Аллаха», иными словами, о корабельщике-немусульманине.

Образ рабов из глубин Африки — иногда, как это бывало на арабских флотах Восточного Средиземноморья, их место занимали рослые невольники-славяне с Адриатического побережья — обращает нас к социальной структуре флотских

экипажей Халифата. Рядом с бесправными, предельно униженными гребцами, на которых смотрели как на рабочий скот, ступенькой выше стояли вольноотпущенники. Положение человека этого разряда было обманчиво в том смысле, что, хотя он имел относительную свободу передвижения и внешнюю независимость, ему всегда могли убедительно и безнаказанно напомнить, что он раб, а подчас и вернуть в это состояние. Когда первый арабский завоеватель Испании, Тарик ибн Зийад, однажды чем-то вызвал неудовольствие наместника халифа в Северной Африке Мусы ибн Нусайра, тот публично стегнул его плетью; чего же было стесняться, ведь Муса принадлежал к знати и сидел верхом на коне, а Тарик, вольноотпущенник, стоял перед ним пеший; превосходство всадника над пешим человеком — это источник социального звучания для вавилонского «мушкену» и римского equites, от него исходят «конунг», König, «господарь», «государство». Своеобразными «всадниками» на флоте были купцы-судовладельцы — они находились на верхней ступени общественной лестницы.

Национальный и в большей мере социальный гнет, ставивший арабов, первую нацию Халифата, в привилегированное положение, ступени которого распределялись в зависимости от имущественной мощи данного лица, сдерживал приобщение средних слоев корабельного люда к вершинам навигационного искусства. Однако интеллектуальная целеустремленность при достаточной ее силе преодолевает исторические условия, и наряду с вольнонаемными исполнителями индивидуальных судовых обязанностей (боцман, причальный, рулевой, впередсмотрящий, пушкарь)[21] занятые на таких должностях вольноотпущенники не раз благодаря упорству и природным способностям пробивались в кормчие, даже флотоводцы и, став таковыми, умело водили суда в дальние плавания. Их имена в некоторых случаях сохранены историей: Йазаман, в большой мере Абу Зур'а ат-Тариф и Тарик ибн Зийад; бок о бок с ними — фатимидский (в Северной Африке) военачальник из тех же низов Джаухар. Когда мы продолжаем этот перечень, наша мысль устремляется к величайшему арабскому мореходу Ахмаду ибн Маджиду ан-Наджди: вскользь брошенная фраза в дамасской рукописи его главного труда по навигации, сопоставленная со все еще не выясненными до конца причинами его службы у Васко да Гамы

[21] *Тандиль, сарханг, суккан гир, панджари, топандаз* в классификации Аллами. Эти и другие термины в номенклатуре флотских экипажей, не имевшие арабских эквивалентов, как и ряд технических обозначений в профессиональном языке лоцманов, говорят о большом вкладе персидской морской культуры в арабскую, что отмечалось еще Ферраном [131].

на пути от Африки к Индии, позволяет и в нем видеть несвободного, граждански ущемленного человека.

Родившийся около 1440 г. в Джульфаре — аравийской гавани, отделенной лишь проливом от знаменитого Хурмуза,— он мальчиком стал трудиться на судне, начав, конечно, с черной работы, но уже в двадцатидвухлетнем возрасте написал первое сочинение — поэму под названием «Содержащая краткое об основах науки морей», обнаруживающую серьезные познания юного автора в теории навигации; достоинство это выявляется даже самими темами глав, разбирающих, в частности, сложные вопросы судовождения по звездам. В последующие три десятилетия из-под пера Ахмада ибн Маджида, уже известного кормчего, вышла пестрая вереница руководств по региональному плаванию, охватывающих в совокупности всю акваторию западной половины Индийского океана; как и «Содержащая», они для удобства их запоминания морскими практиками изложены в стихах, обычно в непритязательном размере *раджаз*. Наконец, 1490 г. датирована написанная прозой «Книга полезных глав об основах и правилах морской науки». Крупнейшее по объему и значению, «самое зрелое и яркое», как оценил его первооткрыватель арабской талассографии Габриэль Ферран, произведение Ахмада ибн Маджида состоит из следующих разделов:

I. История мореплавания.
II. Этические и профессиональные требования к лоцману.
III. Лунные станции (звезды и созвездия на эклиптике Луны).
IV. Румбы розы ветров.
V. Прежние географы и астрономы. Вопросы летосчисления. Звезды и планеты.
VI. Виды маршрутных плаваний. Управление судном на заданном курсе.
VII. Наблюдения над звездами.
VIII. «Признаковедение»: учет признаков близости суши.
IX. Побережья Африки и Азии. Три разряда кормчих.
X. Десять важнейших островов мира.
XI. Муссоны.
XII. Лоция Красного моря.

«Труд этот замечателен»,— писал Г. Ферран. В отзыве французского ученого «Книга полезных глав» предстает как творчески проработанный свод мореходных знаний своего времени, а ее создатель — как первый автор морских руководств новой эпохи; составленное им описание Красного моря по уровню точности и деталировки не имеет себе равных в европейской литературе по парусному плаванию. Последнее

обстоятельство не вызывает в нас непомерно большого удивления, когда, неторопливо вчитываясь в страницы Ахмада ибн Маджида, мы вбираем в свою память и яркие картины его собственных путешествий между Аденом, Джиддой и африканским берегом, и многочисленные, тщательно учтенные выдающимся кормчим крупицы опыта чужих странствий, и трогательное признание им полузабытого вклада его отца и деда, тоже незаурядных мореходов своего времени, водивших суда красноморской линии. «Отцова поэма о море Клисмы — лучшая часть моего наследства»,— говорит знаменитый моряк. Выше в той же «Книге полезных глав» он отмечает:

«Мой дед (с ним до пребудет милость божья!) знал [Красное море] подробно и точно, не уступая в этом никому. Родитель мой (смилуйся, боже, над ним!) приумножил опыт своего отца и превзошел его знаниями. Пришел час наш, и вот уже без малого сорок лет мы совершенствуем и возвышаем науку сих двух выдающихся мужей. Мы изложили ее записью, как и то, что испытали сами... Опасаясь, что смерть настигнет нас, когда диковины мудрости еще будут пребывать в тайниках мысли (конечно, не все, что знаешь, удается высказать), вкратце поведаем, что это за дорога (Красное море.— *Т. Ш.*), дабы ищущий поучился, сами же будем умолять всевышнего о прощении, когда случатся недомолвки либо празднословие. Говорю и пишу это, а меч принадлежит умеющему разить. Отца моего лоцманы звали „кормчим обоих побережий" [Красного моря]. Он сложил известную поэму [по навигации, так называемую] «Хиджазскую», объемом более тысячи стихов, мы же, ради него, поправили и дополнили ее...»

В первой, исторической главе «Книги» Ахмад ибн Маджид отдает должное своим предшественникам:

«Во время сынов Аббаса[22] жили три известных человека: Мухаммад ибн Шазан, Сахл ибн Абан и Лайс ибн Кахлан... Они сочинители, а не слагатели[23], по морю плавали только от Сирафа до Мукрана[24].

...В их время среди знаменитых кормчих были Абдалазиз ибн Ахмад ал-Магриби, Муса ал-Кандарани и Маймун ибн Халил. До них сочинял Ахмад ибн Табруйайхи, Мухаммад же ибн Шазан и его два товарища заимствовали из его сочи-

[22] Т. е. в правление династии Аббасидов (750—1258). Ахмад ибн Маджид почерпнул приводимые ниже сведения из лоции внука одного из первой тройки упоминаемых кормчих, Исма'ила ибн Хасана ибн Сахла, датированной 1184—1185 гг.

[23] Т. е. в основном пользовались материалом из вторых рук, ибо сами ходили только по каботажным линиям.

[24] Мукран — область на побережье Аравийского моря при выходе из Оманского залива.

нений и переняли описание у кормчего Хавашира ибн Йусуфа ибн Салаха ал-Арики; последний в 1009—1010 годах и около этого плавал на судне индийца Дабавкары[25]. А известным судовладельцем в их пору был Ахмад ибн Мухаммад ибн Абдаррахман...

Бóльшая часть науки помянутых выше Мухаммада ибн Шазана, Сахла ибн Абана и Лайса ибн Кахлана была посвящена особенностям побережий и прибрежного плавания, главным образом к востоку от Индии и в Китае. Те гавани и города исчезли, их названия изменились до неузнаваемости, и сейчас их наука не приносит пользы ничем, что имело бы достоверность. Это делают наши знания, опыты и открытия, заключенные в этой книге, ибо они выправлены и ничто в них не противоречит испытанию. Преемник начинает оттуда, куда дошел предтеча, и мы почтили их науку и сочинение, прославили их дар — да осенит их милость божья! — сказав: „Я — четвертый после трех"... Я не знаю им четвертого, кроме себя...»

В другом месте Ахмад ибн Маджид, играя именем одного из трех своих главных предшественников, Лайса ибн Кахлана (*лайс* по-арабски значит «лев»), называет их и себя «львами моря». Судя по тому, как высоко он оценивает и остальных из упомянутых им судоводителей, можно думать, что лестное прозвище в равной мере относилось и к ним; в той или иной мере оно распространяется и на ту пеструю вереницу искусных арабских капитанов, которая проходит перед нами на страницах сборника морских рассказов Бузурга ибн Шахрияра «Чудеса Индии», а ведь эти повествования были созданы за пять веков до «Книги полезных глав».

Не случайно именно этот ранний памятник уже содержит в готовом виде профессиональную формулу чести, которой нерушимо следовал каждый арабский «лев моря»: «Мы, члены братства кормчих, прикованы к своему долгу; мы поклялись никогда не покидать своих кораблей, покуда не подойдет к ним роковой конец. Поднимаясь на борт корабля, мы связываем с ним судьбу и саму жизнь. Если он уцелеет — мы спасены, если гибнет — мы умираем вместе с ним».

Изложение нравственного кодекса арабского моряка продолжается в другом документе этого времени — в «Тысяче и одной ночи». Когда Синдбад предлагает капитану спасшего его судна крупное вознаграждение, тот отвечает:

«Мы ни от кого ничего не берем. Когда мы видим потерпевшего кораблекрушение на берегу моря или на острове, мы

---

[25] По поводу этого имени — как выяснилось, не собственного, а нарицательного — см. статью, указанную в примеч. 15.

26 Зак. 194

берем его к себе и кормим, и поим, и, если он нагой, одеваем его, а когда мы приходим в безопасную гавань, мы даем ему что-нибудь от себя в подарок и оказываем ему милость и благодеяние ради лика великого Аллаха».

Той же обиходной религиозной формулой прикрывает свое бескорыстие простой матрос, чей благородный поступок бросился в глаза великому африканскому путешественнику Ибн Баттуте (1304—1377) при отплытии из Индии в Китай:

«Джонку, на которой люди плыли к Фандарайне[26], море бросило на утесы, и она разбилась. Часть ехавших погибла, часть спаслась. На этом судне была молодая рабыня одного купца, который дорожил ею. Он предложил награду в десять золотых динаров тому, кто ее спасет (она цеплялась за бревно под кормой джонки), и на это отозвался один матрос из Хурмуза. Он вытащил ее из воды, но отказался взять динары, сказав: „Я сделал это лишь ради всевышнего Аллаха“».

Высокие качества души если не всецело воспитывались, то усиленно поддерживались теми строгими требованиями к желавшим вступить в «братство кормчих», перечислению которых Ахмад ибн Маджид посвящает всю вторую главу своего основного трактата:

«Кто ищет морской науки, знай, что у мореплавания принадлежности многочисленны, уразумей их. Первая — познание лунных станций, румбов, маршрутных линий, расстояний, крайних точек повышения и понижения звезд и звездных мер, примет суши, поселений Солнца и Луны в точках эклиптики, ветров урочных и неурочных, муссонов, корабельных снастей; а также того, в чем нуждаются на корабле, что́ ему вредно, а что́ полезно... Тебе необходимо узнать орбиты и согоризонтальности звезд, а также как усаживаться при измерении светил и в какой последовательности измерять; узнать и места, где звезды всходят и закатываются, долготу, широту, течение и удаленность звезд от экватора и полюса — когда встретится искусный морской наставник.

Такому кормчему следует знать все побережья, их причалы и признаки (ил, трава, змеи, рыбы, зимородки, ветры, перемена цвета воды в зависимости от глубины, приливы и отливы); совершенствовать снасть, заботиться о судне и корабельщиках; не перегружать судна, не всходить на него при случаях неповиновения, при неподготовленности к плаванию, при несоответствующем муссоне; остерегаться опасности от приборов и людей...

Кормчему надлежит отличать терпеливость от медлитель-

---

[26] Порт на Малабарском побережье Юго-Западной Индии.

ности, а подвижность от поспешности; знать толк в разных вещах; быть решительным и отважным, а в словах сдержанным; поступать справедливо, не притеснять одного ради другого; слушаться своего господина, держаться богобоязненности, не тяготить купцов напоминанием об их обязанностях на борту, кроме случаев, на которые пала молва, либо же случаев, когда необходимо соблюсти обычай; быть выносливым, терпеливым, деятельным, приятным для путников, просвещенным, разумным, не добиваться того, что может набросить на него тень. Иначе это не образцовый наставник».

Современный Ахмаду ибн Маджиду малайский морской кодекс — следовательно, уже не частная рукопись, а государственный акт — дополняет аналогично изложенную статью о должностных обязанностях кормчего следующими параграфами:

«Если судоводитель окажется виновным в небрежном управлении вверенным ему судном, вследствие чего оно столкнется с препятствием и разобьется,— он подлежит смерти, если только воля Аллаха не проявит могущества и милосердия к своему рабу. Таков закон.

...Если судоводитель желает покинуть судно где бы то ни было, он не может получить на это разрешения. Таков закон.

...Если во время плавания судоводитель испытает происшествия, он должен, вернувшись в свою страну, раздать милостыню беднякам в воспоминание того, что он спасся от несчастья. Таков закон.

...Судоводитель — это как бы имам[27]; таким хочет видеть его закон».

«...Как бы имам...» Значит, именно кормчий, «лев моря», прежде чем выбрать якорь и поднять паруса, произносил над головами морских путников стихи первой суры Корана, «Отверзающей Книгу»:

Богу хвала, Который миров Господин,
Кто милостив и милосерд над нами Один,
Кто Судного, Грозного, Черного дня Властелин!
Тебе поклоняемся. Помощь сошли нам с Твоих вершин.
Веди нас прямой дорогой среди коварных теснин,
блаженным путем, не грешным
блуждающих средь кручин...

Стихали слова молитвы, корабль медленно отходил от спасительной тверди, кормчий принимался за будничный труд. Спускался лот (*булд*), промерялась в саженях (*ба'*) глубина участков воды «белой» (*ма' абйад*) и «зеленой» (*ма' ахдар*) — мелководья и глубоководья; по опыту своих плава-

[27] Предстоятель при молитве во время мусульманского богослужения.

ний в акватории Красного моря Ахмад ибн Маджид, о котором шла выше речь, хорошо представлял себе опасность, которую таили многочисленные прибрежные отмели и подводные скалы,— недаром он, с одной стороны, скрупулезно описывает в двенадцатой «полезной главе» своей «Книги» морское дно, прилегающее к побережьям Хиджаза и Йемена, а с другой — убеждает Васко да Гаму, когда португальская флотилия готовится к последнему переходу от Африки к Индии: «...не приближайтесь к берегу... выходите в открытое море; там вы... окажетесь под защитой [больших] волн». Затем, по мере выхода на океанский простор (*баха*), где набирали силу непредвиденные воздушные течения (судно покинуло гавань по ожидаемому, т. е. правильному, ветру, в определенный период солнечного года), начиналось усиленное маневренное использование косого паруса: если у берегов он помогал обходить механические препятствия у линии фарватера, то далее служил основным средством для простых и усложненных (через фордевинд) поворотов на другой галс. По астрометрическим дощечкам (*хашаба, лаух*) — большой, средней и малой (иногда девяти разного размера, нанизанным на общий шнурок), по роговому параллелограмму (*камал*) со шнурком (*шарит*), имевшим девять узлов (*кайд*), либо же по эбеновому пруту с делениями (*билисти*) производилась регулярная съемка высоты (*кийас*) определенных звезд от линии горизонта; единица измерения обозначалась термином «палец» (*исба'*) = 1°36′25″. Арабские моряки хорошо знали и астролябию (*аструлаб*), особенно распространена у них была не линейная и сферическая, а плоская разновидность этого инструмента (*зат ас-сафа'их*), как наиболее удобная; история сохранила имя ал-Фазари, изготовлявшего астролябии еще в VIII в., трудились на этом поприще также ан-Найризи, аз-Заркали, ал-Урди и другие мастера. У китайской морской практики арабская навигация заимствовала буссоль (*хукка*), 24-членное деление которой она усовершенствовала до 32-членного; в основе этого прибора лежала роза ветров (*да'ират ар-рийах*) с ее тридцатью двумя румбами (*ханн*). Подобно туземным капитанам Дальнего Востока, арабы пользовались буссолью при закрытом небе. Китайское описание ее от 1117 г. на арабской почве было повторено в дополненном виде уже в конце следующего столетия («Сокровище купцов, [говорящее] о знании камней» ал-Кибджаки, 1282 г.).

В пути кормчий постоянно сверялся со своей настольной книгой — лоцией. Подлинные образцы этих документов истинного, непрерывно совершенствовавшегося опыта отсутствуют в поле зрения современной науки, судить о них позво-

ляют лишь сравнительно поздние португальские модификации и в некоторой мере дошедшие до нас арабские морские руководства общего типа. Можно утверждать, что основной частью лоции, если иметь в виду справочник не для каботажного, а для дальнего плавания, был перечень больших и малых гаваней на разных побережьях океана с указанием расстояний до них и высоты над ними определенного небесного светила.

В качестве последнего избирались для отсчета «Высокопоставленная» (*Джах*) — альфа Малой Медведицы, т. е. Полярная звезда, которую годичная прецессия сохраняла практически точкой Северного полюса, наряду с ней — «Два Тельца» (*ал-Фаркадан*) — бета и гамма Малой Медведицы, а также «Катафалк» (*ан-На'ш*) или «Ложе» (*ас-Сарир*) — альфа, бета, гамма и дельта Большой Медведицы; расстановка гаваней происходила по убывающей или возрастающей высоте светила, исчисляемой в «пальцах». Единицей измерения расстояний служил *зам* — три часа морского пути = 12′3″; таким образом, восемь *замов*, в течение которых корабль смещался на 1°36′24″, т. е. на «палец», составляли сутки.

Важным конструктивным элементом в лоциях было, конечно, и подробное описание фарватера с необходимой отметкой точек смены курса, а также перечислением региональных муссонов и связанных с ними календарных сроков плавания; в отличие от сферы политической и гражданской жизни, где все события датировались по лунному летосчислению, навигация определяла свои даты днями солнечного года (*нируз*). Но, пожалуй, один Ахмад ибн Маджид с его поэтически увлеченной разносторонней натурой мог добавлять в лоцию еще и любопытные этнографические, общегеографические, более того, философские пассажи, отражающие и большую начитанность автора, и его собственные раздумья. Это наблюдение может быть обосновано тем, что даже столь крупный теоретик и практик восточного судоходства, как Сулайман ал-Махри, который в XVI в. достойно завершает своей деятельностью историю арабской морской культуры, в технических сообщениях ни на йоту не отступает от своего подчас несколько скучного материала, он строг и деловит, подчеркнуто сух, что, в частности, за отсутствием каких бы то ни было биографических данных совершенно лишает нас возможности даже в общих чертах восстановить канву его жизни.

Наконец, третьим ингредиентом являлись весьма существенные сведения, составлявшие в совокупности особую науку *'илм ал-'ала'им, или 'илм ал-'аша'ир*, — «признаковедение». Судоводитель находил здесь перечисление признаков прибли-

жения суши, каковыми были: выпадение дождя, постепенное уменьшение глубины, появление плавающих веток, пресноводных рыб, зимородка; арабское название этих птиц — *мариза* — хорошо характеризует их значение для мореплавателей: в его основе лежит персидское *марз* — «пограничная область», т. е. черта, которой достигает плохо летающий зимородок, вьющий свои гнезда на близких от берега скалах, означает границу между открытым морем и прибрежным районом.

Рядом с лоцией перед кормчим лежала морская карта. Эти чертежи тоже не дошли до нас, но, несомненно, они существовали — в пользу такого утверждения говорят, во-первых, необходимость для морепроходца иметь наглядное представление о районе плавания, а во-вторых, прямые свидетельства ряда восточных и западных авторов. Картографические изображения Индийского океана, составленные по данным опыта моряков, видел еще в X в. географ ал-Мукаддаси, внук строителя порта в Акке; четырьмя столетиями позже североафриканский философ Ибн Халдун говорит о навигационных картах Средиземного моря, и, вероятно, они уже имели ту особенность, которую в конце XVI в. отметил другой автор с этого побережья, марокканец ат-Тамгрути: «Географическая карта моря изображена на пергамене, где выписаны названия всех береговых городов и островов. Карта указывает также различные направления ветров, расстояния, пройденные кораблями и которое остается еще пройти». Такой состав, конечно, сложился не сразу, начинать нужно было с правильного начертания береговых линий, и мы вернемся к ал-Мукаддаси, чтобы показать первоначальную картину, столь необычную для традиционной арабской картографии с ее мертвыми геометрическими схемами:

«Однажды, когда я сидел с Абу Али ибн Хазимом, глядя на море,— мы были на побережье Адена,— он вдруг спросил меня: „Что это я вижу тебя задумчивым?" — „Да укрепит тебя Аллах! — ответил я.— Мой ум смущается насчет этого моря из-за множества разных толков о нем. Шейх, ты теперь его лучший знаток — ведь ты глава купцов и суда твои постоянно плавают до его крайних пределов; если пожелаешь описать мне это море так, чтобы я мог на это опереться и разрешить свои сомнения,— сделай так".— „Ты попал на владеющего таким описанием",— промолвил он, затем разгладил рукою песок и нарисовал на нем море безо всякого „плаща" и „птицы"[28]. Он изобразил на нем бухты в

[28] Деятели арабской книжной картографии изображали Индийский океан похожим то на плащ с полами на месте Красного моря и Персидского залива, то на птицу с хвостом на востоке и клювом, доходящим до Клисмы (р-н совр. Суэца).

виде языков и несколько ответвлений, затем сказал: „Вот описание этого моря; нет ему карты, кроме этой. Я черчу его просто...“» [119, 11].

В 1498 г. Васко да Гама, обогнув мыс Доброй Надежды, встретил севернее Мозамбика арабские суда, о которых он говорит, что их «кормчие имеют компасы для направления судов, инструменты для наблюдения и морские карты». Спустя полвека португальский хронист Жоао да Барруш, повествуя об экспедиции своего знаменитого соотечественника, писал: «Во время пребывания Васко да Гамы в Малинди (на восточноафриканском побережье.— *Т. Ш.*) со знатными индусами, посетившими адмирала на борту его корабля, был некий мавр из Гуджарата (Ахмад ибн Маджид.— *Т. Ш.*)... Поговорив с ним, да Гама остался весьма удовлетворен его знаниями, особенно когда мавр показал ему карту всего Индийского побережья, построенную, как вообще у мавров (разрядка наша.— *Т. Ш.*), с меридианами и параллелями, весьма подробную... Так как квадраты долгот и широт были мелки, карта казалась очень точной». Небезызвестный завоеватель побережий Персидского залива Аффонсу Албукерки успехом своих походов был в немалой степени обязан карте, составленной судоводителем Омаром и переданной в португальские руки другим арабским кормчим, плененным у берегов Сокотры; с отчетом лиссабонскому двору от 1 апреля 1512 г. Албукерки переслал копию еще одного чертежа морских путей в Индийском океане, выполненного моряком с Явы.

...После многих дней и ночей утомительного плавания судно подходило к дальней гавани. Первым с верхушки мачты (*дакал*) ее видел «окошечный» (*панджари*) — дозорный, на протяжении всего пути сообщавший кормчему о своих наблюдениях над акваторией. Медленно убирались паруса (*кила'*); иногда, в мелководном районе (*мира*), их лишь приспускали, корабль еще долгое время осторожно лавировал между песчаными отмелями (*тахла*), рифами (*ирк*), выступами подводных скал (*ша'б*); наконец, он становился (*раса*) на якорь (*анджур*), среди которых наряду с крупными каменными обломками бывали весьма ценившиеся «китайские якоря» (*ал-анаджир ас-синийа*) из тайваньского железа (*ал-хадид ал-гури*); к берегу для предварительной разведки отходила шлюпка (*санбук*). Если обстановка не предвещала опасности для купцов и товаров, трюм разгружался, после казенных и личных выплат местным властям начиналась торговля. Продолжительность рыночных операций иноземцев зависела от срока наступления обратного муссона, к этому времени следовало успеть выгодно продать и купить все нужное.

Ночью подходы к портам освещались маяками на берегу (*манара*); когда мы видим слово «минарет», не следует облекать его пресловутой восточной таинственностью: узкие и высокие башни при мечетях, своей формой напоминавшие маяки и подчас выполнявшие их функцию, получили в арабском языке то же название, что и обычные сигнальные башни, светившие кораблям; буквальное значение этого названия — «место, где огонь», и в этом смысле *манара* совпадает с восточноафриканским «ко-моро» (вулкан), давшим имя Коморским островам, разница лишь та, что в первом случае речь идет о рукотворном огне, во втором — о пламени, порожденном стихией.

Далеко не все корабли достигали цели. Хотя, как считали арабы, распространенное на Индийском океане сшивание судов крепящими средствами растительного происхождения — бамбуковыми гвоздями, тростниковыми или пальмовыми нитями — вместе с употреблением резистентного тека для строительства судовых корпусов и смазкой китовым (иногда акульим) жиром создавали устойчивую преграду кораблекрушениям, ураганы сбирали обильную жатву.

Исследование вопроса об арабских влияниях в европейской культуре — от астрономии до поэзии — могло бы составить предмет большой книги, быть может не одной. Здесь, в заключительной части нашего очерка, будет названо основное из того, чем обязан Запад арабской морской культуре.

Крупнейшим событием в этом отношении, бесспорно, явилась деятельность «мавра из Гуджарата», «четвертого льва моря» Ахмада ибн Маджида на борту флагмана «Сао Габриэль», в результате которой 20 мая 1498 г. первые португальцы во главе с Васко да Гамой достигли берега Индии. Миссия арабского морепроходца вызвала разные оценки на Западе и Востоке — от восторженной строфы Луижа Камоэнша в «Лусиадах»:

В кормчем, суда стремящем, нет ни лжеца, ни труса,
Верным путем ведет он в море потомков Луса.
Стало дышаться легче, место нашлось надежде,
Стал безопасным путь наш, полный тревоги прежде,—

до попытки, ввиду непатриотичности поступка Ахмада ибн Маджида, поставить под сомнение факт его участия в португальской экспедиции; сложная аргументация этого новейшего слова науки, увы, рассыпается при соприкосновении с подлинным стихом, точнее, полустишием самого возмутителя

спокойствия, сохраненным уникальной ленинградской рукописью с датой 1501 г. ante quem non: *«йа лайта ши'ри ма йакуну минхум»* — «о, если бы я знал, что от них будет!». Что в самом деле сомнительно — это присутствие знаменитого «льва арабских морей» среди первооткрывателей Бразилии, о чем, делясь своими соображениями, писал мне из Рио-де-Жанейро акад. Жорж Лиан: арабы, если оставить в стороне смутные и сбивчивые упоминания об их плаваниях у западных берегов Пиренейского полуострова, тем более арабы — жители восточного Халифата не знали Атлантики, их морской гений исчерпал себя на громадных пространствах Индийского океана и Средиземного моря.

Восклицание Ахмада ибн Маджида, ворвавшееся в самую гущу технического текста,— символ трагедии завершающего периода его жизни, апофеоз обуревавших его чувств позднего раскаяния в своем невольном содействии установлению португальского владычества на Индийском океане; ведь новые хозяева южных морей сокрушили арабское мореплавание, с которым была связана вся его судьба. Между тем умный и хитрый да Гама сразу понял, какое сокровище он получил в лице рекомендованного ему королем Малинди арабского проводника, и, едва поговорив с ним, приказал без промедления поднимать паруса. «Да Гама,— сообщает называвшийся выше лиссабонский историк XVI в. Жоао да Барруш,—показал мавру большую астролябию для снятия высоты Солнца и звезд. При виде этих приборов мавр не выразил никакого удивления. Он сказал, что арабские лоцманы Красного моря пользуются приборами треугольной формы и квадрантами для того, чтобы измерять высоту Солнца и особенно Полярной звезды, что весьма употребительно в мореплавании. Мавр добавил, что он сам и моряки из Камбея и всей Индии плавают, пользуясь некоторыми звездами, как северными, так и южными, и наиболее заметными, расположенными посреди неба, на востоке и на западе. Для этого они употребляют не астролябию, а другой инструмент (который он и показал), состоящий из трех дощечек, имеющий ту же цель, что у наших моряков бальестилья... После этого и других разговоров с этим лоцманом да Гама получил впечатление, что в нем он приобрел большую ценность. Чтобы его не потерять, он приказал немедленно плыть в Индию...» «Король Малинди прислал гуджаратского лоцмана 22 апреля, и да Гама отплыл с ним 24-го...» — вторит современник Барруша хронист Фернао Лопиж да Каштаньеда. Впечатления адмирала при первом знакомстве, его предвидения и расчеты в дальнейшем полностью оправдались: Ахмад ибн Маджид, прорезав западную половину Индийского океана в

самой середине[29], привел флотилию к малабарскому берегу Индии на двадцать шестые сутки после отплытия из Малинди в Восточной Африке, и здесь высшее доказательство того, что арабы знали не одно лишь каботажное плавание.

«Завоевание Индии португальцами, голландцами, англичанами с 1500 по 1800 г. имело целью импорт из Индии» [1, 37, 415]. Рядом с драгоценными камнями, золотом и пряностями плыли с Востока в Европу арабские рукописи, заключавшие в себе лоции и морские карты; на их данных построены португальская картография Индийского океана в XVI и следующих столетиях и современные ей лоцманские описания этой акватории, конечно с естественными поправками на основании свежего опыта, что в свое время систематически делали и кормчие арабских кораблей. Плоды творчества этих мастеров стали достоянием и новых владык Средиземного моря — турок. Венское издание части морской энциклопедии стамбульского адмирала Сиди Али Челеби, составленной в 1554 г., наглядно показывает на тридцати приложенных картах, что знали в конце средних веков арабы на Индийском океане и какой вид приобрели эти знания в турецкой и португальской обработке.

Другой значительный вклад сферы арабского судовождения в развитие западной науки лежит в области астрономической терминологии. Термины европейской астрономии испытали на себе большое и решающее влияние средневековой арабской науки о звездном небе. Насколько это так, можно судить не только по заимствованному материалу, но и по обилию европейских (латинских) форм для имен арабских астрономов: Messahalla (Маша'аллах, ум. в 815 г.), Alfraganus (ал-Фаргани, писал в середине IX в.), Elkaurezmi (ал-Хваризми, ум. в 846-47 г.), Albumasar (Абу Ма'шар, ум. в 886 г.), Albategnius (ал-Баттани, ум. после 929 г.), Azophi (ас-Суфи, ум. в 986 г.), Albohazen Haly fil. Abenragel (Абу-л-Хасан Али ибн Абу-р-Риджал, ум. после 1040 г.), Arzachel (аз-Заркали, ум. в 1100 г.) и др. Даже пример одной только Испании дает весьма живое и показательное свидетельство. Кроме общеизвестных «зенита» и «надира» Европа усвоила, как это выяснено новейшими исследованиями, 210 арабских наименований звезд, среди которых наряду с такими ходкими, как Альдебаран, Альтаир, Бетельгейзе, Вега, Ригель, существует масса знакомых лишь теоретической астрономии. Не следует, конечно, забывать о том, что славу их первоисточника делит с морской культурой арабов и сфера сухопутных передвижений, однако в последнем случае счисления

---

[29] Проложенный им курс можно видеть на карте в книге «Арабы и море» [62, 165].

звездного неба обычно имели вспомогательное значение, тогда как при странствиях на кораблях они были одним из главных средств к достижению цели.

Наконец, третий пласт находится в европейском морском словаре. Здесь роль сынов дальних пустынь и вод настолько позабыта, что доныне и специалистов удивляет арабское происхождение таких всемирных слов, как «адмирал», «арсенал», «баржа», «бизань», «галера», «кабель», «муссон», таких национальных обозначений, как испанские arraez и uxer, португальские bandel и pulgada, итальянские darsena, saettia, sirocco, может быть, и Genova. Однако и в этой сравнительно узкой области современной науки потомки древних аравийских мореходов смогли воздвигнуть достойный памятник своим открытиям и своему языку.

Все это дает средневековой арабской культуре мореходства право на благодарную память нашего века и на внимание новейшего востоковедения.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1—49. М., 1958—1965.
2. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Т. 5—6. М., 1938—1939.
3. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 1—55. М., 1958—1965.
4. Антология таджикской поэзии с древнейших времен до наших дней. Под ред. И. Брагинского, М. Рахими, М. Турсун-заде и Улуг-заде. М., 1951.
5. Абу Рейхан Бируни. Индия. Пер. с араб. А. Б. Халидова и Ю. Н. Завадовского, коммент. В. Г. Эрмана и А. Б. Халидова, отв. ред. В. И. Беляев. Таш., 1963 (Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения, т. 2).
6. Абу-р-Райхан Мухаммед ибн Ахмед ал-Бируни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия). Пер. А. М. Беленицкого, ред. проф. Г. Г. Леммелейна, проф. Х. Г. Баранова и А. А. Долининой, ст. и примеч. А. М. Беленицкого и Г. Г. Леммелейна. М.— Л., 1963.
7. Абу Райхан Беруни. Фармакогнозия в медицине (Китāб aс-ṣайдана фӣ-ṭ-ṭибб). Исслед., пер., примеч. и указ. У. И. Каримова. Таш., 1973 (Абу Райхан Беруни. Избранные произведения. Т. 4).
8. Аристотель. Политика. Пер. С. А. Жебелева. М., 1911.
9. Бартольд В. В. Сочинения. Т. 1—9. М., 1963—1977.
10. Бернар О. Северная и Западная Африка. М.. 1949.
11. Бойко К. А. Арабская историческая литература в Испании (VIII—первая треть XI в.). М., 1977.
12. Большаков О. Г. Ислам и изобразительное искусство.— «Труды Государственного Эрмитажа». Т. 10. [Культура и искусство народов Востока, 7]. Л., 1969, с. 142—156.
13. Борисов А. Я. Муʻтазилитские рукописи Государственной Публичной библиотеки в Ленинграде.— Библиография Востока. Вып. 8—9. Л., 1935, с. 69—95.
14. Борисов А. Я. Об открытых в Ленинграде мутазилитских рукописях и их значении для истории мусульманской мысли.— Труды Первой сессии арабистов Л., 1937, с. 113—125.
15. Брагинский И. С. 12 миниатюр. М., 1966.
16. Брагинский И. С. К историографии Ренессанса.— Проблемы востоковедения. М., 1974.
17. Бузург ибн Шахрийар. Чудеса Индии. Пер. Р. Л. Эрлих под ред. И. Ю. Крачковского. М.. 1959.
18. Гибб Х. А. Р. Арабская литература. Классический период. Пер. А. Б. Халидова и П. А. Грязневича. М., 1960.
19. Гинцбург Д. Выдержки из дивана Набиги.— Ал-Музаффариййа. Сб. ст. учеников проф. В. Р. Розена. СПб., 1897. с. 168—252.
20. Гиргас В. Очерк грамматической системы арабов. СПб., 1873.
21. Грязневич П. А. Аравия и арабы (к истории термина ал-ʻараб).— ППИКВ. XII годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР (Краткие сообщения). М., 1977, с. 42—52.
22. Дьяконов И. М. Языки древней Передней Азии. М., 1972.

23. Император Василий Болгаробойца. Извлечение из летописи Яхьи Антиохийского. Издал, перевел и объяснил В. Р. Розен. СПб.. 1883.
24. История халифов анонимного автора XI века. Факсимиле рукописи. Предисловие и краткое изложение содержания П. А. Грязневича. М., 1967 (ППВ, 11).
25. Итс Р. Ф. Введение в этнографию. Л., 1974.
26. Карра де Во Б. Арабские географы. Пер. с франц. Ольги Крауш под ред. акад. И. Ю. Крачковского. Л., 1941.
27. Ковалевский А. П. Книга Ахмада ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956.
28. Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1969.
29. Коран. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963.
30. Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Т. 1—6. М.— Л., 1955—1960.
31. Крымский А. Е. Арабская литература в очерках и образцах. М.. 1912.
32. Крымский А. Е. История арабов и арабской литературы, светской и духовной. Ч. 1—3. М., 1911—1913.
33. Курбатов Г. Л. Основные проблемы внутреннего развития византийского города в IV—VII вв. Л., 1971.
34. Левада Ю. А. Историческое сознание и научный метод.— Философские проблемы исторической науки. М., 1969, с. 186—224.
35. Лотман Ю. М. К проблеме типологии культуры.— Труды по знаковым системам. 3. Тарту, 1967, с. 30—38.
36. Лундин А. Г. Основные этапы древнейшей истории Аравии.— ПППИКВ. XII годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР (Краткие сообщения). М., 1971, с. 25—32.
37. Лундин А. Г. Южноарабская историческая надпись VI в. н. э. из Мариба.— ЭВ. 9. 1954, с. 3—23.
38. Маркарян Э. С. Очерки теории культуры. Ер., 1969.
39. Мартине А. Распространение языка и структурная лингвистика.— Новое в лингвистике. Вып. 6. М., 1972, с. 81—93.
40. Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. Т. 1. Исследование. СПб., 1903; Т. 2, ч. 1—3. Приложения. СПб., 1897 [Православный Палестинский сборник, вып. 50= т. 17, вып. 2 (1)—(4)].
41. Мельчук И. А. О «внутренней флексии» в индоевропейских и семитских языках.— ВЯ. 1963, № 4, с. 27—40.
42. Мец А. Мусульманский ренессанс. Изд. 2-е. М., 1973.
43. Мухаммад аль-Хорезми. Математические трактаты. Пер. Ю. Х. Копелевич и Б. А. Розенфельда, коммент. Б. А. Розенфельда. Таш., 1964.
44. Насир-и Хусрау. Сафар-намэ. Книга путешествия. Пер. и вступит. ст. Е. Э. Бертельса. М.— Л. 1933.
45. Очерки истории СССР. Период феодализма. Россия во второй половине XVIII в. М.. 1956.
46. Першиц А. И. Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в XIX— первой трети XX в. (Историко-этнографические очерки). М., 1961.
47. Пигулевская Н. В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв. М.— Л., 1964.
48. Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию. Из истории торговли Византии с Востоком в IV—VI вв. М.— Л., 1951.
49. Пиотровский М. Б. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М., 1977.

50. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.
51. Старинин В. П. Структура семитского слова. Прерывистые морфемы. М., 1963.
52. Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1967.
53. Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока. М., 1974.
54. Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.
55. Фильштинский И. М. Арабская литература VIII—IX веков. М., 1978.
56. Фильштинский И. М. и Шидфар Б. Я. Очерк арабо-мусульманской культуры. М., 1971.
57. Хожение за три моря Афанасия Никитина 1466—1472 гг. Под ред. акад. Б. Д. Грекова и чл.-кор. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. М.— Л., 1948.
58. Чалоян В. К. Армянский Ренессанс. М., 1963.
59. Швейцер А. Д. Современная социо-лингвистика. Теории, проблемы, методы. М., 1976.
60. Шидфар Б. Я. Образная система арабской классической литературы (VI—XII вв.). М., 1974.
61. Шифман И. Ш. Арабы у Гомера и Геродота.— ПС. 9(72), 1962. с. 66—79.
62. Шумовский Т. А. Арабы и море. М., 1964.
63. Шумовский Т. А. Кто такой Дабавкара?— Семитские языки. Вып. 2. Ч. 2. М., 1961.
64. Шумовский Т. А. Три неизвестные лоции Ахмада ибн Маджида, арабского лоцмана Васко да Гамы, в уникальной рукописи Института востоковедения АН СССР. М.— Л., 1957.
65. Шумовский Т. А. Синдбад и Ахмад ибн Ма̄джид.— Страны и народы Востока. 2. М., 1961, с. 160—168.
66. Юшманов Н. В. Грамматика литературного арабского языка. Л., 1928.
67. Юшманов Н. В. Строй арабского языка. Л., 1938.

68. Абӯ-л-Ха̣сан ʻАлӣ ал-Ха̣санӣ ан-Надвӣ. Ма̄ з̱а̄ х̮асара ал-ʻа̄лам би инх̣ит̣а̄т̣ ал-муслимӣн. Ал-К̣а̄хира, 1370/1951.
69. Аййа̄м ал-ʻараб фӣ-л-джа̄хилӣййа. Та'лӣф Мух̣аммад Ах̣мад Джа̄д ал-маула̄-бак, ʻАлӣ Мух̣аммад ал-Баджа̄вӣ, Мух̣аммад Абӯ-л-Фадл Ибра̄хӣм. Ал-К̣а̄хира, 1942.
70. А̄мир Рашӣд ас-Са̄марра̄'ӣ, ʻАбд ал-Х̣амӣд ал-ʻАлауджӣ. А̄с̣а̄р Х̣унайн ибн Исх̣а̄к̣. Баг̣да̄д, 1974.
71. Ах̣мад Закӣ-бак. Маук̣аф ал-фикр ал-ʻарабӣ мин ал-х̣ада̄ра ал-г̣арбӣйа.— Ал-ʻАраб ва-л-х̣ада̄ра ал-х̣адӣс̱а... ашрафат их̮ра̄джаху хай'а ад-дира̄са̄т ал-ʻарабӣйа фӣ-л-джа̄миʻа ал-амрикӣйа. Байрӯт, 1951, с. 11—32.
72. Ах̣мад Сӯса. Ат̣лас Баг̣да̄д. Баг̣да̄д, 1371/1952.
73. Ба̄ Фак̣ӣх аш-Шахрӣ. Та'рӣх̮ ал-к̣арн ал-ʻа̄шир.— Рук. Народной библиотеки в Мукалле (НДРЙ).
74. Дива̄н К̣айс ибн ал-Х̣атӣм. Х̣ак̣к̣ак̣аху Ибн Айхам ас-Самарра̄'ӣ ва Ах̣мад Мат̣лӯб. Баг̣да̄д, 1962.
75. Джирджӣ Зайда̄н. Та'рӣх̮ ат-тамаддун ал-исла̄мӣ. Ал-К̣а̄хира, 1320—1323/1902—1906.
76. Йатӣма ад-дахр фӣ мах̣а̄син ахл ал-ʻас̣р ли Абӣ Манс̣ӯр ʻАбд ал-Ма̄лик ибн Мух̣аммад ибн Исма̄ʻӣл ас̣-С̣аʻа̄либӣ ан-Нӣса̄бӯрӣ. Х̣ак̣к̣ак̣аху ва фас̣алаху ва д̣абат̣аху ва шарах̣аху Мух̣аммад Мух̣ӣй ад-Дӣн ʻАбд ал-Хамӣд. Дж. 1—4. Ал-К̣а̄хира, 1375/1956.

77. Китāб адāб ад-дунйā ва-д-дӣн ли ʻАлӣ ибн Мухаммад ал-Мавардӣ. Рук. ИВАН СССР, № С 652.
78. Китāб ал-асңāм ʻан Абӣ-л-Мунзир Хишāм ибн Мухаммад ибн ас-Сāʻиб ал-Калбӣ би тахкӣк ал-устāз Ахмад Закӣ. Ал-Кāхира, 1924.
79. Китāб ал-байāн ва-т-табйӣн. Та'лӣф Абӣ ʻУсмāн ʻАмр ибн Бахр ал-Джāхиз би тахкӣк ва шарх ʻАбд ас-Салāм Мухаммад Хāрӯн. 1—4. Байрӯт — ал-Кувайт, 1388/1968.
80. Китāб ал-иклӣл ли-л-лисāн ал-Йаман ли Абӣ Мухаммад ал-Хасан ибн Ахмад ал-Хамдāнӣ хаккакаху ва ʻаллака хавāшӣхи Мухаммад ибн ʻАлӣ ал-Аквā ал-Хивāлӣ. Ал-Кāхира, 1963.
81. Китāб ал-иктисāб фӣ-р-ризк ал-мустатāб. Та'лӣф имāм... Мухаммад ибн Хусайн аш-Шайбāнӣ... Талхӣс тилмӣзихи ал-имāм Мухаммад ибн Самāʻа. ʻАррафа ал-китāб ва тарджама ли-л-му'аллиф ва ʻаллака хавāшӣхи ал-мухаккик аш-шайх Махмӯд ʻАрнӯс. [Ал-Кāхира], 1357/1938.
82. Китāб ихйā' ʻулӯм ад-дӣн ли худжжат ал-ислāм ал-Газāлӣ. Дж. 1—4. [Ал-Кāхира], 1318/[1900—1901].
83. Китāб ал-ишāра илā махāсин ат-тиджāра ва маʻрифа джаййид ал-аʻрāд ва радӣ'ихā ва гушӯш ал-мудаллисӣн фӣхā. Та'лӣф Абӣ-л-Фадл Джаʻфар ибн ʻАлӣ ад-Димашкӣ. [Ал-Кāхира], 1318/[1900].
84. Китāб ал-маʻāриф ли Ибн Кутайба Абӣ Мухаммад ʻАбдаллах ибн Муслим. Хаккакаху ва каддама лаху Сарват Аккāша. Ал-Кāхира, 1960.
85. Китāб ал-мухāббар ли Абӣ Джаʻфар Мухаммад ибн Хабӣб ва кад аʻнат би тасхӣх хазā-л-китāб Йлза Лӣхтанштӣтар. Хайдарāбāд, 1942.
86. Китāб ал-хайавāн. Та'лӣф Абӣ ʻУсман ʻАмр ибн Бахр ал-Джāхиз би тахкӣк ва шарх ʻАбд ас-Салāм Мухаммад Хāрӯн. Дж. 1—7. Ал-Кāхира, 1938—1945.
87. Маджмуʻа расā'ил. Та'лӣф Абӣ ʻУсмāн ʻАмр ибн Бахр ал-Джāхиз... Байрӯт, 1972.
88. Ал-Му'талиф ва-л-мухталиф ли-л-Āмидӣ Абӣ-л-Кāсим ал-Хасан ибн Бишр ибн Йахйā. Тахкӣк ʻАбд ас-Саттāр Ахмад Фарадж. Ал-Кāхира, 1961.
89. Ал-Муфаддалӣйāт. Тахкӣк ва шарх Ахмад Мухаммад Шāкир ва ʻАбд ас-Салāм Мухаммад Хāрӯн. Ал-Кāхира, 1964.
90. Мухаммад Курд ʻАлӣ. Ал-Ислāм ва-л-хадāра ал-ʻарабӣйа. 1—2. Ал-Кāхира, 1931—1936.
91. Нāджӣ Маʻрӯф. Асāла ал-хадāра ал-ʻарабӣйа. Багдāд, 1389/1969.
92. Нāджӣ Маʻрӯф. Мадāрис кабл ан-Низāмӣйа. Багдāд, 1393/1973.
93. Та'рӣх Багдāд. Та'лӣф Абӣ Бакр Ахмад ибн Сāбит ал-Хатӣб ал-Багдāдӣ. 1—14. Ал-Кāхира, 1349/1931.
94. Та'рӣх Вāсит. Та'лӣф Аслам ибн Сахл ар-Раззāз ал-Вāситӣ ал-маʻрӯф би Бахшал, тахкӣк Кӯркӣс ʻАввāд. Багдāд, 1377/1967.
95. Шарх ал-касāид ас-сабʻа ат-тивāл ал-джāхилӣйа ли Абӣ Бакр Мухаммад ибн ал-Кāсим ал-Анбāрӣ. Тахкӣк ва таʻлӣк ʻАбд ас-Салāм Хāрӯн. Ал-Кāхира, 1969.

96. Abbott N. The rise of the north arabic script and its kur'anic development, with a full description of the Kur'an manuscripts in the Oriental Institute. Chicago, 1939 (The University of Chicago, Oriental Institute Publications, vol. 50).
97. Abbott N. Studies in arabic literary papyri. 1. Historical texts. Chicago, 1957; 2. Qur'ānic commentary and tradition. Chicago, 1967 (The University of Chicago, Oriental Institute Publications, vol. 75, 76).
98. Adams Mc. R. Land behind Baghdad. A history of settlement on the Diyala plans. Chicago — London, 1965.

99. Abu-Lughud J. Cairo. 1001 years of the City victorious. Princeton, 1971.
100. Altheim F., Stiel R. Die Araber in der alten Welt. 1—5. B., 1964—1969.
101. Anati E. Roc-art in Central Arabia. Vol. 1—2. Louvain, 1968.
102. Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis... Ed. M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, ser. I—III, 1879—1890.
103. The Arab Heritage. Ed. by N. A. Faris. Princeton, 1944.
104. Baghby Ph. Culture and History. Prolegomena to the comparative study of civilisations. N. Y.— L., 1958.
105. Beloch K. J. Die Bevölkerungsgeschichte Italiens. Bd 1—3. B., 1937—1958.
106. Bergsträsser G. Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen. Lpz., 1925.
107. Blachère R. Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J. C. P. 1—3. P., 1952—1966.
108. Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Bd 1—2. Weimar — Berlin, 1898—1902; Supplementbände 1—3. Leiden, 1937—1942; Zweite, den Supplementbänden angepasste Aufl. Bd 1—2. Leiden. 1943—1949.
109. Brochado C. O piloto arabe de Vasco da Gama. Lisboa, 1959.
110. Cahen Cl. Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane de moyen âge. 1.— Arb. 5, 1958, c. 225—250; 2.— Arb. 6. 1969, c. 25—56, 233—265.
111. Cahen Cl. Zur Geschichte der städtlichen Gesellschaft.— «Saeculum. Jahrbuch für universal Geschichte». Bd 9. Freiburg, 1958, c. 59—76.
112. Caskel W. Aijam al-ʿArab. Studien zur altarabischen Epik.—I. Vol. 3. fasc. 5, Ergänzungsheft, 1930, c. 1—99.
113. Chelhod J. Les structures de sacré chez les arabes. P., 1964.
114. Chronique de Denis de Tell-Mahré, quatrième partie, publ. et trad. par J. B. Chabot. P., 1895.
115. Clemesha W. The early arab thalassocracy.— «The Journal of the Polynesian Society». Wellington, 1943, № 52/3.
116. Clerget M. Le Caire. Étude de géographie urbaine et d'histoire économique. Vol. 1. Le Caire, 1934.
117. Compendium libri Kitâb al-Boldân auctore Ibn al-Fakîh al-Hamadhânî. Lugduni Batavorum, 1885 (BGA, 5).
118. Creswell K. A. C. A short account of early muslim architecture. L.. 1958.
119. Descriptio imperii moslemici auctore Schamso'd-dîn Abû Abdollâh Mohammed... al-Mokaddasi. Lugduni Batavorum, 1877 (BGA, 3).
120. Le diwan d'Amro'lkais, précédé de la vie de ce poète par l'auteur du Kitâb al-Aghâni, accompaigné d'une traduction et de notes par Mac Guckin de Slane. P.. 1837.
121. Le diwan de Nabiga Dhobyani, text arabe, publié pour le première fois par H. Derenbourg. P., 1869.
122. Le diwan de Salamat ibn Ǧandal, publ. par L. Cheikho. Beyrouth, 1910.
123. The Diwān of Hassān b. Thābit. Ed. by H. Hirschfeld. Leiden — London. 1910 (GMS, 13).
124. The Diwans of the six ancient poets arabic Ennabiga, Antara, Tarafa. Zuhair, Alqama and Imruulqais. Ed. by W. Ahlwardt. L., 1870.
125. Dougherty R. The sealand of Ancient Arabia. New Haven, 1932.
126. Dozy R. Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant de moyen âge. Vol. 1—2. P., 1881.

127. Ebied R. Y., Young M. J. L. New light on the origin of the term

«baccalaureate».— «The Islamic Quarterly. A Review of Islamic Culture». Vol. 18, № 1—2, January — July, 1974, с. 3—7.
128. Eche Youssef. Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge. Damas, 1967.
129. Enan M. A. Ibn Khaldun, his life and work. 2nd ed. Lahore, 1946.
130. Ferrand G. Ibn Mājid, «Introduction à l'astronomie nautique arabe». P., 1928.
131. Ferrand G. L'Elément persan dans les textes nautiques arabes des XVe et XVIe siècles.— «Journal asiatique». 204. P., 1924.
132. Ferrand G. Le pilote arabe de Vasco da Gama et les instructions nautiques des Arabes au XVe siècle.— «Annales de Géographie». № 172. P., 1922.
133. Ferrand G. Les instructions nautiques de Sulayman al-Mahri (XVIe siècle).— «Annales de géographie». № 178. P., 1923.
134. Ferrand G. Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIIIe au XVIIIe siècle. T. 1—2. P., 1913—1914.
135. Ferrand G. Voyage du marchand arabe Sulaiman en Inde et en Chine rédigé en 851, suivie de remarques par Abu Zaid Hasan (vers 916). P., 1922.
136. Fleisch H. L'arabe classique. Esquisse d'une structure linguistique. Beyrouth, 1956 (RILO, 5).
137. Fleisch H. Traité de philologie arabe. Vol. 1. Préliminaires, phonétique, morphologie nominale. Beyrouth, 1961 (RILO, 16).
138. Fraenkel S. Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen. Leiden, 1886.
139. Fück J. Arabiya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte. B., 1950 (ASAW, 45, 1).
140. Ǧamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī von W. Caskel. Bd 1—2. Leiden, 1966—1968.
141. Gardet L. Dhikr.— EI[2]. 2, с. 223.
142. Goldziher I. Muhammedanische Studien. Bd 1—2. Halle, 1888—1890.
143. Grabar O. The architecture of the Middle Eastern city from past to present: The case of mosque.— MEC, с. 26—46.
144. Grabar O. The Umayyad Dome of the Rock im Jerusalem.— ArsO. 3, 1959, с. 33—62.
145. Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Litteratur. Bd 1—5. Cittá del Vaticano, 1944—1953 (Studi e testi, 118, 133, 146, 147, 172).
146. Grohmann A. Arabische Paläographie. T. 1—2. Wien, 1967—1971. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften, Bd 94).
147. Grohmann A., Arnold Th. W. Denkmäler Islamischer Buchkunst. München, 1929.
148. Grunebaum G. E. Modern Islam. The search for cultural identity. Los Angeles, 1962.
149. Grunebaum G. E. Islam. Essays in the nature and growth of a cultural tradition.— The American Antropological Association. Vol. 57. № 2. P. 2. Memoir n. 81. 1955.
150. Al-Hamdânî's Geographie der Arabischen Halbinsel. Hrsg. von D. H. Müller. Bd 1—2. Leiden, 1884—1891.
151. Hamito-Semitica. Proceedings of a colloquium hold by the Historical section of the Linguistic association (Great Britain) at the School of the Oriental and African studies, University of London, on 18th, 19th and 20th of march 1970, Hague — Paris, 1975.

27 Зак. 194

152. H a y w o o d J. A. Arabic lexicography. Its history and its place in the general history of lexicography. Leiden, 1960.
153. H e l l J. Die Kultur der Araber. Zweite verbesserbe Auflage. Lpz., 1919 (Wissenschaft and Bildung, 64).
154. H o r n e l l J. A tentative classification of arab seacraft.— «Mariners Mirror», 1942, January.
155. H o r o v i t z J. Koranische Untersuchungen. B.— Lpz., 1926.
156. H o u r a n i G. F. Arab seafaring in the Indian Ocean in ancient and early medieval times.— Princeton Oriental Studies, 1951, № 13.
157. I b n A b i U s e i b i a. Hrsg. von A. Müller. Königsberg, 1884.
158. Ibn al-Qifṭī's Ta'rīḫ al-Ḥukamā'. Auf Grund der Vorarbeiten Aug. Müller's hrsg. von J. Lippert. Lpz., 1903.
159. I b n Q u t a y b a. Kitāb al-Ma'ārif. Édition critique avec introduction sur l'auteur par Saroite Okacha. Le Caire, 1960.
160. I b n S a a d. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams... Bd 6. 7. Hrsg. K. Zetterstéen. Leiden, 1909. 1919.
161. Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Baihaqī. Kitāb al-Maḥāsin val-Masāvī. Hrsg. von Fr. Schwally. Giessen, 1902.
162. The Irshàd al-Aríb ilà ma'rifat al-Adíb or Dictionary of learned men of Yàqút. Ed. by D. S. Margoliouth. Vol. 1—7. Leyden — London, 1907—1927 (GMS, 6, 1—7).
163. I s s a w i Ch. Economic change and urbanisation in the Middle East.— MEC, c. 102—119.
164. J a c o b G. Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert. B., 1897.
165. K a h l e P. Nautische Instrumente der Araber im Indischen Ocean.— Oriental Studies in honour of Dasturji Pavry. Ox., 1933, c. 176—184.
166. Kitâb al-a'lâk an-nafîsa auctore Abû Alî Ahmed ibn Omar ibn Rosteh et Kitâb al-boldân auctore Ahmed ibn abî Jakûb ibn Wädhih al-Kâtib al-Jakûbî, edit. 2.. Lugduni Batavorum, 1892 (BGA, 7).
167. Kitâb al-Fihrist. Mit Anmerkungen hrsg. von G. Flügel, nach dessen Tode besorgt von J. Roediger und A. Müller. Bd 1: den Text enthaltend, von J. Roediger. Lpz., 1871; Bd 2: die Anmerkungen und Indices enthaltend, von A. Müller. Lpz., 1872.
168. K r e m e r A. von. Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen. Bd 1—2. Wien, 1875—1877.
169. K r e n k o w F. The use of the wrighting for the preservation of ancient arabic poetry.—A volume of oriental studies presented to E. Browne. Cambridge, 1922, c. 261—268.
170. K r o e b e r A. L., C l u c h o h n C. Culture. A critical review of concepts and definitions. Cambridge, Mass., 1952.
171. D e L a c y O'L e a r y. Arabia before Muhammad. L., 1927.
172. L a n d a u R. Islam and the arabs. L., 1958.
173. L a n e E. W. An arabic-english Lexicon derived from the best and the most copious eastern sources. P. 1—8. L., 1863—1893.
174. L a s s n e r J. The habl of Baghdad and the dimensions of the city: a metrological note.— JESHO. 6, 1963, c. 228—229.
174a. Lataifo'l-ma'rif, auctore Abu Mançur Abdolmalik ibn Mohammed ibn Isma'il at-Tha'âlibí, quem... ed. P. de Yong. Lugduni Batavorum, 1867.
175. Das Leben Muhammed's nach Muhammed ibn Ishāk, bearbeited von Abd el-Malik Ibn Hischām, hrsg. von F. Wustenfeld. Bd 1—2. Göttingen, 1858—1860.
176. L e v e y M. Mediaeval arabic bookmaking and its relation to early chemistry and pharmacology. Philadelphia, 1963 (Transactions of the American philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. N. S., vol. 52, p. 4).

177. Lewis B. The arabs in history. L., 1966.
178. Liber expugnationis regionum, auctore Imámo Ahmed ibn Jahja ibn Djábir al-Beládsori... Ed. M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1866.
179. Le Livre de l'impot foncier de Yahyā ibn Ādam. Ed par T. W. Juinboll. Leide, 1896.
180. Lombard M. L'islam dans sa premieur grandeur (VIIIe—XIe siècles). P., 1971.
181. Maçoudi. Les prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. T. 1—9. P., 1861—1877.
182. Mantran R. L'expansion musulmane (VIIe—XIe siècles). P., 1969.
183. Moscati S., Spitaler A., Ullendorff E., Soden W. von. An introduction to the comparative grammar of the semitic languages. Phonology and morphology. Ed. by S. Moscati. Wiesbaden, 1964 (Porta linguarum orientalium. N. S., 6).
184. Mieli A. La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale. Leiden, 1939.
185. Muḥammad ibn Sallâm al-Gumaḥī. Die Klassen der Dichter. Hrsg. von J. Hell. Leiden, 1916.
186. Al-Muntaẓam fi Tarīkh al-Mulūk wal Umam by Ibn al-Djawzi'Abd al-Raḥmān b. 'Ali b. Muḥammad Abu'l-Faradj died 597 a. h. Vol. 5—10. [Hyderabad, 1357—1359 a. h.].
187. Nadavi S. S. Arab navigation.—IC. 15, 1941, № 4; 16, 1942, № 1, 2, 4.
188. Nafis Ahmad. The Arabs knowledge of Ceylon.—IC. 19. 1945, № 3.
189. The Nakā'id of Jarīr and al-Farazdak. Publié, traduit et annoté par A. A. Bevan. Vol. 1—3. Leiden, 1905—1912.
190. Nicholson R. A. A literary history of the arabs. 2nd ed. Cambridge, 1930.
191. Nihayat ar-rutba fi talab al-hisba of ibn Bassam al-Muhtasib. Ed. Husam al-Samarraie. Baghdad, 1968.
192. Opus geographicum auctore Ibn Haukal (Abu l'Kasim ibn Haukal al-Nasibi)... Edidit collatio textu primae editionis... J. H. Krammers. Lugduni Batavorum — Lipsiae, 1939.
193. Ostrogorsky G. Löhne und Preise im Byzanz.—BZ. 32, 1932. c. 293—335.
194. The Poems of Amr son of Qami'ah of the clan of Qais son of Tha'labah a branch of the tribe of Bakr son Wā'il. Ed. and transl. by Ch. Lyall. Cambridge, 1919.
195. Prolégomènes d'Ebn-Khaldun. Texte arabe publié... par E. Quatremère. P. 1—4 1858 (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale, t. 16—19).
196. Rabin C. Ancient west-arabian. L., 1951.
197. Reuschel W. Al-Halil ibn-Ahmad der Lehrer Sibawaihs als Grammatiker. B., 1951.
198. Ribera y Tarrago J. Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana.—Disertaciones y Opúsculos. T. 1. Madrid, 1928, c. 181—218.
199. Risler J. La civilisation arabe. Les fondements. Son apogée. Son influence sur la civilisation occidentale. P., 1955.
200. Rosenthal E. I. Politischen Denken im Islam. Kalifatstheorie und politische Philosophie.—«Saeculum». Bd 23, 1972.
201. Rosenthal F. The Classical Heritage in Islam. Berkeley and Los Angeles, 1975.
202. Rosenthal F. History of the Muslim Historiography. 2nd ed. Leiden, 1968.
203. Sarre F. Islamische Bucheinbände. B., 1923.

204. Saussure L. de. Commentaire des Instructions nautiques de Ibn Mājid et Sulaymān al-Mahrī.— Ferrand G. Introduction à l'astronomie nautique arabe. P., 1928, c. 129—175.
205. Sauvaget J. Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIXe siècle. Vol. 1. Text. P.. 1941.
206. Sauvaget J. Sur d'anciennes instructions nautiques arabes pour les mers de l'Inde.— JA. 236, 1948.
207. Schottroff W. «Gedenken» im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zākar im semitischen Sprachkreis. B., 1964.
208. Septem mo'allakāt. Carmina antiquissima arabum. Ed. Fr. A. Arnold. Lipsiae, 1850.
209. Sezgin F. Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd 1—5. Leiden, 1967—1974.
210. Shumovsky T. Fifteenth century Arabian marine encyclopaedia.— Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Т. 2. М., 1963, с. 25—50.
211. Stern S. M. The constitution of the islamic city.— The islamic city. A Colloquium, ed. by A. H. Hourani and S. M. Stern. Ox., 1970, c. 25—50.
212. Stern G. H. Marriage in early islam. L., 1919.
213. The travels of Ibn Jubayr. Ed. W. Wright. 2nd ed. revised by M. J. de Goeje. Leiden, 1907 (GMS, 5).
214. Tyloch W. The evidence of proto-lexicon for the cultural background of the semitic peoples.— Hamito-Semitica, c. 55—61.
215. Umajja ibn Abi-ṣ-Ṣalt. Die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente gesammelt und übersetzt von F. Schulthess. Lpz., 1911.
216. Vollers K. Über Rassenfarben in der arabischen Litteratur.— Centenario della nascita di M. Amari. 1 Palermo, 1910, c. 84—95.
217. Watt W. M. Muhammad at Mecca. Ox., 1960.
218. Watt W. M. Muhammad at Medina. Ox., 1962.
219. Weil G. 'Arūd.— EI². 1, c. 667—677.
220. Weil G. Das metrische System des al-Xalīl und der Iktus in den altarabischen Versen.— Or. 7. 1954. № 2.
221. Weisweiler M. Der islamische Bucheinband des Mittelalters nach Handschriften aus deutschen, hollandischen und türkischen Bibliotheken. Wiesbaden, 1962 (Beitrage zum Buch- und Bibliothekswesen. Bd 10).
222. Yacut's geographisches Wörterbuch, aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford... hrsg. von F. Wüstenfeld. Bd 1—6. Lpz., 1866—1873.

ППИКВ — «Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока»
Arb. — «Arabica». Leiden.
ArsO — «Ars Orientalis». Ann Arbor.
ASAW — «Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Sachsischen Akademie der Wissenschaften». Lpz.
BGA — Bibliotheca geographorum arabicorum Edidit M. J. de Goeje. Pars I—VIII Lugduni Batavorum.
BZ — «Byzantinische Zeitschrift». Munchen.
GMS — «E. J. W. Gibb Memorial» Series.
I — «Islamica». Lpz. — L.
IC — «Islamic Culture». Hyderabad.
JESHO — «Journal of the Economic and Social History of Orient» Leiden.
MEC — Middle Eastern Cities. Berkeley and Los Angeles, 1969.
Or — «Oriens». Leiden.
RILO — Recherches publiées sous la direction de l'Institut des lettres orientales de Beyrouth.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

* Указатели составила Л. И. Николаева.

28 Зак. 194

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ

СОДЕРЖАНИЕ

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ АРАБСКОЙ КУЛЬТУРЫ V—XV вв.

Утверждено к печати Институтом востоковедения Академии наук СССР

Редактор *Л. В. Негря.* Младшие редакторы *Г. С. Горюнова, Е. В. Степанова.* Художник *Э. Л. Эрман.* Художественный редактор *Б. Л. Резников.* Технический редактор *Г. А. Никитина.* Корректор *М. З. Шафранская*

ИБ № 14596

Сдано в набор 19.03.82. Подписано к печати 13.09.82. А-10869. Формат 60×84 1/16. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл п. л. 25,58. Усл. кр.-отт. 25,93: Уч.-изд. л. 29,07. Тираж 10000 экз. Изд. № 5113. Зак. 194. Цена 1р. 90 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143, Открытое шоссе, 28.

1 р. 90 к.